

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_224861

UNIVERSAL
LIBRARY

سلسلہ نصابی کتب اسلامیہ

اصول نفسیات

جلد دوم

تصنیف

ولیم جیمس

پروفیسر نفسیات اور ڈیونیرسٹی (امریکہ)

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب بی ایے

رکن شبیہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۳۵۶ء م ۱۳۴۷ھ ۳۸ء م ۱۹۱۹ء

طبع و نشر خانہ کتاب خانہ اسلامیہ

یہ کتاب مسٹر نکملن اینڈ کمپنی پبلشرز کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اور دو میں ترجمہ
کر کے طبع و شائع کی گئی ہے

فہرست مضامین

اصول نفسیات جلد دوم (جسمیں)

ابواب	مضامین	صفحات	ابواب	مضامین	صفحات
باب اول	تفقل	۲۶ تا ۱۰۳	باب ہفتم	حس	۳۲۱ تا ۳۸۰
"	سینر و ہم	۱۰۳ تا ۱۴۵	"	تمثل	۳۲۲ تا ۳۶۰
"	چهار و ہم	۱۴۵ تا ۱۷۲	"	ادراک اشیا	۳۶۱ تا ۴۲۷
"	پانز و ہم	۱۷۲ تا ۲۱۸	"	ادراک مکان	۴۲۸ تا ۴۶۶
"	شانز و ہم	۲۱۹ تا ۲۷۹	"		

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اصول نفسیات

جلد دوم

باب دوازدهم

تعقل

حاشیہ یکانی

بابت میں دو قسم کے علم اشیا کے امین امتیاز کیا گیا تھا، ایک محض ان سے واقفیت دوسرے ان کا علم اس قسم کے دو علموں کا امکان ایک اساسی نفسی خصوصیت پر مبنی ہے جس کو جو ذہن کے معنی میں اصول ثبات و استقلال کہا جاسکتا ہے اور جس کو اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں۔ ذہنی جسم کے تدریجی حصوں میں ایک ہی قسم کے امور کا خیال ہو سکتا ہے اور ان میں سے بعض حصے یہ جان سکتے ہیں کہ ان کی مراد وہی امور ہیں جو دوسرے حصوں کی مراد تھے۔ اس کو اس طرح سے بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ ذہن جب ایک ہی شے کے خیال کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو یہ ارادہ کر سکتا اور جان سکتا ہے۔

یہ احساس یکسانی ہمارے فکر کی اصل اساس ہے۔ بابت میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ شخصی عینیت کا شعور کس طرح سے اس کے تابع ہوتا ہے۔ موجودہ فکر اپنے گزشتہ زمانہ کی یادداشتوں میں ایک حرارت و قربت پاتا ہے جس کے متعلق وہ جانتا ہے کہ یہ وہی حرارت و قربت ہے جو اب محسوس ہوتی ہے۔ ذات عالم کے اس احساس عینیت کو بعض فلاسفہ وہ وسیلہ سمجھتے ہیں جس سے

و نسباً قائم ہے۔ یہ کہنا چنداں ضروری معلوم نہیں ہوتا کہ معلوم شے کی عینیت کا احساس اگر ذہنی عینیت کا احساس باطل ہو جائے تو بھی وہی یکساں وحدتی عمل کرے گا۔ اور ایک ہی خارجی اشیا کا بار بار خیال کرنے کا ارادہ کئے بغیر اور بلا اس احساس کے کہ ہم ایسا کر رہے ہیں، ہمارا اپنی ذاتی یکسانی کا احساس ہم کو اپنے تجربے کی کائنات بنانے میں کچھ زیادہ دور نہ لے جائے گا۔

ادل تو یہ بات یاد رکھو، کہ ہم محض ذہن کی ساخت کے نقطہ نظر سے یکسانی کا ذکر کر رہے ہیں، اور خارجی کائنات کے نقطہ نظر سے نہیں، ہم نفسیاتی علم کے فراہم کرتے ہیں، کوشاں ہیں، اور فلسفہ نہیں کر رہے ہیں۔ یعنی ہم اس کی پروا نہیں کرتے کہ آیا شیا میں فی الحقیقت یکسانی ہے یا نہیں ہے، یا ذہن اپنے مفروضات قائم کرنے میں سچا ہے یا جھوٹا۔ ہمارا اصول تو صرف یہ کہتا ہے کہ ذہن تصور یکسانی کا پیہم استعمال کرتا ہے، اور اگر اس سے محروم ہو جائے تو اس کی ساخت اس سے مختلف ہو جائے جیسا کہ اب ہے۔ مختصر یہ کہ یہ بات کہ ذہن کے ایک ہی شے سے مراد ہو سکتی ہے، بعضی کے متعلق تو صحیح ہے، مگر اس کے علاوہ اور کسی شے کے متعلق صحیح نہیں ہے۔ ذہن کو یہ بات ممکن سمجھنا ہی لازمی ہے کہ ہمارے تجربہ کی موجودہ صورت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے سامنے ایک ہی شے ہو۔ یکسانی کے نفسیاتی احساس کے بغیر ممکن ہے خارجی دنیا میں ہم پر یکسانی کی ہمیشہ بارش ہوا کرے، اور ہماری فراست میں اس سے کوئی اضافہ ہو۔ اس کے برعکس نفسیاتی احساس کے ساتھ ممکن ہے خارجی دنیا پیہم متغیر رہے، اور ہم کو یہی

لے فلسفہ میں اس کے علاوہ دو اصول عینیت اور ہیں۔ وجودیاتی اصول عینیت اس بات کا مدعی ہے کہ حقیقتی شے جیسی کچھ ہے۔ یعنی اول ہے اور ب، ب ہے، بخلقی اصول یہ کہتا ہے کہ موضوع تصدیق کے متعلق جو بات ایک بار صحیح ہوتی ہے وہ ہمیشہ صحیح ہوتی ہے۔ وجودیاتی اعادہ حقیقت ہوتا ہے۔

مخلقی احوال اس سے زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اس سے یہ ظہور ہوتا ہے کہ موضوع کو زمانہ متغیر نہیں کر سکتا نفسیاتی قانون سے بھی ایسے واقعات مترشح ہوتے ہیں جنکا ممکن ہے کہ متغیر نہ ہو۔ ممکن ہے خیالات میں تسلسل نہ ہو یا تسلسل ہو تو ممکن ہے کہ بعد کے خیالات پہلے خیالات کا خیال نہ کریں یا اگر وہ کریں بھی تو ممکن ہے کہ ان پہلے خیالات

اور اک ہو کہ ایک ہی تجربہ ہے جس کا بار بار اعادہ ہو رہا ہے۔ اب بھی ممکن ہے، دنیا ایسی جگہ ہو جس میں ایک شے نہ تو کبھی پہلے دوبار آئی ہو، اور نہ آئندہ آئے جس شے کی طرف ہم اشارہ کرنا چاہتے ہیں، ممکن ہے اس میں سہ سے سہر تک تغیر ہو جائے اور ہم کو اس کا علم نہ ہو۔ مگر خود اپنے معنی میں ہم کو دہو کہ نہیں ہوتا۔ اس اصول کا جو نام میں نے رکھا ہے، یعنی اس کو قانون ثبات معنی جو کہا ہے وہ اس کی ذہنی نوعیت پر زور دیتا ہے۔ اور اس بنا پر اگر ہم اس کو اپنی ذہنی ساخت کی سب سے نمایاں خصوصیت کہیں تو کچھ بیجا نہ ہوگا۔

ہر قسم کی ذہنی زندگی کے لئے یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس میں احساس یکسانی کا اسی طرح سے نشوونما ہوتا ہے۔ کیڑوں کوڑوں اور بعض جملیوں کو اگرچہ ایک ہی قسم کے حقائق کا بار بار تجربہ ہوتا ہے، مگر ان کے شعور میں احساس یکسانی بہت ہی کم پیدا ہوتا ہے لیکن ہم جو اس طرح سے آگے بڑھتے دھرتے پھرتے ہیں جس طرح مکڑیاں اپنے جانے پر پھرتی ہیں، یہ محسوس کرتے ہیں کہ انھیں اشیا سے کام لے رہے ہیں، اور ان کا مختلف طور پر خیال کر رہے ہیں۔ اور جو شخص اشیا کو سب سے زیادہ پہچانتا اور ان کی اصلیت کو سمجھتا ہے، اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کا ذہن سب سے زیادہ فلسفیانہ ہے۔

تعقل کی تعریف وہ عمل جس سے ہم عددی طور پر ممیز اور مستقل موضوع بحث کو پہچانتے ہیں اس کو عملِ تعقل کہتے ہیں، اور وہ خیالات جو اس کے حامل ہوتے ہیں تعقلات کہلاتے ہیں۔ لیکن لفظ تعقل اکثر اس طرح سے استعمال ہوتا ہے کہ گویا یہ خود موضوع بحث ہی کے لئے ہو۔ اس کی یہ کمزوری ایسے ابہام کا باعث ہے کہ میں اس کے استعمال سے پرہیز کروں گا اور اس کے بجائے ذہن کی قوت منفعلہ یا اس کے ہم معنی کوئی لفظ استعمال کروں گا۔ لفظ تعقل میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ یہ صحیح معنی میں نہ تو ذہنی حالت کو ظاہر کرتا ہے، اور نہ اس شے کو جس کی جانب یہ ذہنی حالت اشارہ کرتی ہے، بلکہ ان

بقیہ ماشیہ منور گذشتہ۔ کے معنی یاد نہ آئیں، یہ اور کسی شے کے ساتھ ان کو ذہنی خیال نہ کریں۔

کے علاقہ کو یعنی ذہنی حالت کے اس فعل کو جب یہ ٹھیک اس خاص شے کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ایک ہی ذہنی حالت بہت سے تعلقات کی حامل ہو سکتی ہے۔ اس سے ایک شے اور اس کے علاوہ بہت کچھ مراد ہو سکتی ہے۔ اس کے اتنے بہت سے عقلی انصاف ہوتے ہیں کہ اس کو مرکب تعقل کا فعل کہہ سکتے ہیں۔ ہم کو ایسی اشیاء کا تعقل ہو سکتا ہے جن کو خارج از ذہن قرار دیا جاتا ہے مثلاً دفانی انجن، یا من گھڑت چیزوں میں جیسے پرسی، یا محض عقلی اور فرضی چیزوں میں جیسے فرق یا عدم۔ لیکن جس شے کو ہم سمجھتے ہیں، ہمارا تعقل اسی شے کا ہوتا ہے، اس کے علاوہ اور کسی شے کا نہیں ہوتا اگرچہ اس پر اضافہ بہت کچھ ہو سکتا ہے۔ عالم ہمارے تفکر و تدبر کے لئے بے قیاس مواد پیش کرتا ہے اس میں سے ہماری توجہ کوئی ایک جزو اختیار کر لیتی ہے۔ ہر فعل تعقل اسی توجہی انتخاب سے پیدا ہوتا ہے۔ ہر جزو کو بغیر کسی قسم کے انتشار کے پکڑے رہنا تعقل ہے۔ انتشار اس وقت واقع ہوتا ہے جب ہم کو اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ جس شے کا ہمارے سامنے ذکر کیا گیا ہے، وہ ہمارے معنی کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس لئے تعقلی عمل کے حامل ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فکر نہ صرف یہ کہے کہ میری فلاں شے مراد ہے، بلکہ یہ بھی کہے کہ فلاں شے میری مراد نہیں ہے۔

لے بعد کے ابواب میں ہم کو معلوم ہو گا کہ ذہن جو اس طرح سے مختلف تعلقات کو قائم کرتا ہے، ان کے باہر میں تعلقات پائے جاتے ہیں۔ ان کو ادنی یا دیدہ ہی علائق کہتے ہیں۔ تعلقات پر محض ایک غائر نظر ڈالنے سے ہمیں ان کا پتہ چل جاتا ہے۔ اور ان پر ایک مرتبہ نظر ڈالنے کا بھی وہی اثر ہوتا ہے جو لاکھ مرتبہ ڈالنے کا۔ علاقہ کے بدلنے کے لئے ہمیں تعلقات کو مختلف کرنا پڑے گا۔ تعلقات کی یکسانی اور محنت کی ضمانت صرف ذہن کی کسی خارجی معنی کی طرف متوجہ ہونے کی اور اسی معنی کے جتنی بار چاہیے مراد لینے کی قوت ہوتی ہے۔ ذہن کا اپنے لئے تعلقات تجربہ میں سے مستقل تصویریں مراد لینے کا حق، اکثر وہ پیچھے معلوم ہوتا ہے جس سے لوگ ٹھوکر کھاتے ہیں، پروفیسر رابرٹسن اپنے مفید و واضح مضمون ”کلیات“ میں (جو

اس شے پر تعقل جو کچھ ہوتا ہے وہی رہتا ہے اور کبھی دوسرا نہیں ہو سکتا۔
 ذہن مختلف اوقات میں اپنی حالتیں اور اپنے معنی تبدیل کر سکتا ہے، ایک تعقل کو
 چھوڑ کر دوسرا تعقل اختیار کر سکتا ہے۔ لیکن جس تعقل کو یہ چھوڑ دیتا ہے، اس
 کے متعلق کسی طرح سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اپنے بعد کے تعقل میں منتقل ہو گیا
 ہے۔ کاغذ کا ٹکڑا جو ایک منٹ پہلے سفید تھا اس کو اب میں سوختہ و سیاہ دیکھتا
 ہوں۔ لیکن میرا سفیدی کا تعقل سیاہی کے تعقل میں نہیں بدلنا، بلکہ یہ خارجی سیاہی
 کے مقابلہ میں اور بھی نمایاں معلوم ہوتا ہے جس سے میں اس نتیجہ پر پہنچتا
 ہوں کہ سیاہی کاغذ کا تغیر ہے۔ اگر سفیدی کا تعقل باقی نہ رہتا تو مجھے سیاہی کے
 علاوہ اور کسی شے کا علم نہ ہوتا۔ چنانچہ آراء اور طبعی اشیاء کے تغیر کے مابین عالم
 تعلقات افلاطون کے عالم مثال کی طرح سے اہل اور متحکم موجود ہے۔

بعض تعلقات اشیاء کے ہوتے ہیں، بعض حوادث اور بعض اوصاف
 کے لیکن خواہ تعقل شے کا ہو یا حادثہ اور وصف کا اگر یہ اس طرح سے ممیز و
 منفرد ہو جاتا ہے جس سے اس میں اور دوسری اشیاء میں تضاد و امتیاز
 ہو سکے، تو بس اتنا تعقل شناخت کے لئے کافی ہے۔ اس کو یہ یاد کہہ دینا
 کافی ہو گا۔ اصطلاحاً کہہ سکتے ہیں اگر کسی شے کا تعین نہ ہو یا محض برائے نام ہی ہو

بقیہ ماشیہ گذشتہ۔ انسانیکلو بیڈیا ریڈیکا کے نوں اوشن میں روج ہے) کہتے ہیں کہ یہ ہو سکتا
 ہے کہ صرف اس جگہ جہاں حرکات تصوری معروض کی ساخت میں داخل ہوتی ہیں
 (جس طرح سے کہ ہندسی اشکال میں ہوتی ہیں) ہم علاقے اصلی کو اس طرح سے سمجھ سکتے ہوں
 جس طرح وہ برعکس میں ہوتے ہیں یہ سمجھ ہے کہ وہ ان نفسانہ اعداد کی علامت کہے ہیں۔
 جو ایسے ذہنی واقعات سے منزع کئے جاتے ہیں جو زائید میں یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں کیونکہ
 یہ بھی افعال تعمیر ہوتے ہیں جو اس قوت کے تابع ہوتے ہیں جو ذہنی شعور کی روانی کو متعین
 کرتی ہے۔ یہ برعکس اس کے انفعالی اس کا مافیہ اس طرح متغیر ہو سکتا ہے کہ ہمارا اس طرح پر
 کوئی قابو نہ ہو۔ "جب تک ہم ان اوصاف کے خیال کو جاری نہ کر سکتے ہیں اور وہی اوصاف
 مراد لے سکتے ہیں جن سے یہ متغیر ہوتا ہے اس وقت اس کے متغیر ہونے سے کچھ حرج نہیں ہوتا۔"

تو محض تغیر سے اس کا تعقل ہو سکتا ہے۔ اہم بات صرف اتنی ہے، کہ بروقت گفتگو ہم اس کو پہچانتے ہوں، اور جانتے ہوں کہ یہاں فلاں شے کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے۔ اور اس کے لئے استحضار کامل کی ضرورت نہیں، اگرچہ یہ ایسی ہی شے کیوں نہ ہو، جس کا کامل طور پر استحضار ہو سکتا ہو۔

ان معنی میں ان اشیاء میں بھی امتیاز ہو سکتا ہے، جو ممکن ہے عقلی میزان میں بہت ہی ادنیٰ ہوں۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے، کہ جب دوسری بار تجربہ سے ان کو سابقہ پڑے، تو وہ پہچان لیں کہ ہاں یہ وہی تجربہ ہے جو پہلے ہو چکا ہے۔ اگر تو تیارے بجر (Polyp) کے ذہن یہ خیال گزرے کہ اسے جس شے کو میں بھول گیا تھا یہ تو پھر وہی میرے سامنے ہے تو پھر وہ بھی صاحب تعقل ہو سکتا ہے۔ تاہم ہمارے فکر کے بہت سے معروضات کا استحضار بھی ہوتا ہے، اور ان کی جانب محض اشارہ بھی ہوتا ہے۔ یا تو یہ اشیاء و حوادث ہوتے ہیں جن کا ادراک و متعل ہوتا ہے یا یہ اوصاف ہوتے ہیں جن کا قطعی طور پر فہم ہوتا ہے۔ ایک شے کی ماہیت سے جہاں ہم کو وجدانی واقفیت نہیں بھی ہوتی، وہاں اگر ہم کو کسی علاقہ کا علم ہوتا ہے، اس کے متعلق کچھ بھی جانتے ہیں، تو یہ اس کی ثبوت معین کرنے اور اس کو باقی ان تمام اشیاء سے ممتاز کرنے کے لئے کافی ہو جاتا ہے جو کبھی ہماری مراد ہو سکتی ہیں۔ ہمارے مباحث میں سے اکثر شرطی ہوتے ہیں یا ان کا تعین محض ان کے علاقے سے ہوتا ہے۔ ہم ایک اسی شے کے متعلق خیال کرتے ہیں جس کے متعلق بعض واقعات لازماً صحیح ہونے چاہئیں۔ مگر ہم ہنوز یہ نہیں جانتے، کہ اگر یہ تحقق ہو جائے تو کیسی معلوم ہوگی۔ مثلاً ہم ایسی شے کا تعقل کرتے ہیں، جو ہمیشہ حرکت میں رہے۔ یہ ایک بالکل تعین قسم کی غایت ہے۔ ہم ہمیشہ یہ بتا سکتے ہیں کہ جو مشینیں واقعاً ہمارے سامنے لائی جاتی ہیں وہ اس

بقیہ حاشیہ مؤلف گذشتہ۔ ہم اپنے لئے تصوری معروضات فعلی تجربہ کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں سے اس طرح بنا سکتے ہیں جس طرح سے کسی ایسے فعلی تجربہ سے بنا سکتے ہیں جس کا آسانی سے اعادہ ہو سکتا ہے۔ اور جب ہمارے معروضات جمع ہو جاتے ہیں، اور ان کا مقابلہ ہو جاتا ہے تو ہم ان کے علاقے قائم نہیں بلکہ معلوم کرتے ہیں

کے مطابق ہوتی ہیں یا نہیں۔ ایک شے کا فطری طور پر ممکن ہونا یا ناممکن ہونا اس کے اس طرح سے مشروط طور پر تعقل کرنے کے مسئلہ کو متاثر نہیں کرتا۔ گول مربع یا ہ سفید شے بالکل متعین تعقل ہیں۔ جس حد تک محض تعقل کا تعلق ہے۔ یہ محض ایک اتفاقی امر ہے کہ یہ اشیاء کے لئے ہیں جن کا فطرت ہم کو محسوس طور پر اوراک نہیں ہونے دیتی۔

تغییرات ناقابل تغیر | یہ واقعہ کہ ایک ہی حقیقی موضوع کا ایک وقت تو محض ہوئے ہیں یہ یا یہ وجود غیرہ کے طور پر تعقل ہوتا ہے اور دوسرے وقت زائد خصوصیات کے ساتھ تعقل ہوتا ہے ایسا

واقعہ ہے جس کو اکثر مصنف اس امر کا ثبوت سمجھتے ہیں کہ خود تعلقات زرخیز ہوتے ہیں اور ان میں اپنا نمود کرنے کی قوت ہوتی ہے۔ فلسفہ میں جو لوگ ہیگل کی تقلید کرتے ہیں ان کے نزدیک ایک تعقل اپنے مفہوم کو خود پیدا کر دیتا ہے۔ یہ خود اس معنی کو ظاہر کر دیتا ہے جو اس کے اندر مضمر ہوتے ہیں کبھی خود اپنے برعکس میں منتقل ہو جاتا ہے اور مختصر یہ ہے کہ خود اس صاف غیر متغیر نوعیت کو جو ہم نے اس میں فرض کی تھی قطعاً زائل کر دیتا ہے۔ جس شکل کو ہم کثیر لفظ سمجھتے تھے اب ہم اس کو ایک دوسرے پر رکھے ہوئے مثلثوں کا مجموعہ خیال کرتے ہیں۔ جس عدد کا ہم نے تیرہ کے طور پر تعقل کیا تھا اب آخر میں ہم اس کو چہرہ جمع سات کے طور پر تعقل کرتے ہیں۔ جو شخص متدین دیا یا مذرا خیال کیا جاتا تھا اب ہی کو بد معاش سمجھا جاتا ہے۔ یہ حضرات ہماری آرا کے اس قسم کے تغیرات کو ہمارے تعقل کے داخلی ارتقاء کہتے ہیں۔

ان واقعات کے متعلق تو کسی سوال کی گنجائش نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہمارا علم عقلی اور داخلی اعمال سے نشو و نما پاتا اور متغیر ہوتا ہے۔ جہاں انکشافات تجربی ہوتے ہیں وہاں تو کوئی شخص اس امر کا مدعی نہیں ہو سکتا کہ تسویتی عامل یعنی وہ قوت جو علم کے نشو و نما کا باعث ہوتی ہے محض تعقل ہوتا ہے۔ سب تسلیم کرتے ہیں کہ یہ شے کے سامنے ہمارے سپہم رہتے اور اس میں ہمارے حواس کے متاثر کرکے قوت ہونے پر مبنی ہے مثلاً کچلے کا ذائقہ تلخ ہوتا ہے۔

اور ہم کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ مار بھی ڈالتا ہے۔ اب میں یہ کہتا ہوں کہ جہاں نیا علم محض فکر کرنے سے پیدا ہوتا ہے، وہاں بھی واقعات دراصل یکساں رہتے ہیں، اور اس واقعہ کے متعلق یہ کہنا کہ ہمارے تعلقات کا خود بخود ارتقاء ہوتا ہے، صورت حال کے بیان کرنے کا بہت ہی ناقص طریقہ ہے۔ تجربی مثال میں جس طرح سے ہے اس طرح نئی حسیں نہیں بلکہ نئے تعلقات ترقی کی ناگزیر شرط ہیں۔ کیونکہ اگر خود بخود نشوونما پانے کے بیان کردہ واقعات کا امتحان کیا جائے، تو مجھے یقین ہے کہ ہمیشہ یہ ہو گا کہ نئی حقیقت ہر حالت میں اصل موضوع تعقل اور کسی نئے موضوع کے مابین جس کا تعقل بعد کو ہوتا ہے، ایک تعلق یا ربط کی مدعی ہوتی ہے۔ یہ تعقل کے نئے موضوع مختلف طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ ہمارے تعلقات میں سے ہر تعقل کچھ ایسی شے ہوتا ہے جس کو ہماری توجہ نے تجربہ جسی کے جم غفیر سے جدا کیا تھا، اور عارضی طور پر اس کو باقی مجموعہ سے علیحدہ کر کے بطور خود ایک موضوع بحث بنایا تھا۔ اگر ذہن کو اس کے ساتھ تنہا چھوڑ دیا جائے، تو ان میں سے ہر ایک کا مجموعہ کے دوسرے اجزاء کی طرف جن سے کہ یہ علوہ ہوا تھا ذہن کو متصل کرنے کا ایک خاص انداز ہوتا ہے جس سے تعقل اسی طرح سے عمل کرتا ہے۔ یہ اشارہ اکثر اوقات استکلاف قصورات سے زیادہ نہیں ہوتا جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم ہو گا۔ لیکن بعض اوقات یہ ذہن کے لئے عمل کرنے کی دعوت ہوتی ہے خطوط کا اضافہ کرنے اعداد کے مجموعے کو توڑنے وغیرہ کی۔ جو کچھ بھی ہو بہر حال یہ شعور میں نئے تعلقات کو لاتا ہے، جو بعد میں ممکن ہے، اس ربط کی طرف توجہ کریں جو قدیم و جدید کے مابین سے یا نہ کریں۔ مثلاً مجھے مساوی خطوط کا ایک تعقل ہے، میں نہیں جانتا کہ اچانک نہ معلوم کہاں سے میرے دماغ میں ان کے ملنے کا تعقل پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر کیا یک میں ان کے ملنے اور ان کے مساوی ہونے دونوں کا خیال کر لے لگتا ہوں۔ اور ان کو یا ہم منافی سمجھتا ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خطوط تو کبھی نہیں گے اور فوراً ہی میرے ذہن میں نفوذ متوازی آتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تو متوازی ہیں وغیرہ ابتداء کچھ تعلقات سے آغاز ہوتا ہے۔ اس کے بعد لاتعداد نفسی اسباب کی

بدولت بہت سے امکانی تعلقات ہوتے ہیں۔ دونوں کے مابین ترکیب و مقابل ہوتا ہے، اور اتہا تعلقات پر ہوتی ہے، جو ممکن ہے عقلی ربط رکھتے ہوں یا تجربی ان علاقوں و روابط کے متعلق یہ ہے کہ یہ دوسرے درجہ کے تعلقات ہیں، اور ان کا محل پیدائش خود ذہن ہے۔ بالکل میں بالتفصیل ذہن کے ان کا زیر مبداء ہونے کے متعلق گفتگو کروں گا۔ لیکن ذہن کا کوئی ایک تعقل بجائے خود زیر خیر نہیں ہوتا، جس کی وہ رائے مدعی ہے، جس پر میں بحث نہیں ہوں جب ایک نفع کے چند سرائیک ساتھ بجائے جاتے ہیں تو ان کے ملنے سے ہم کو ایک نیا احساس ہوتا ہے۔ یہ احساس ذہن کی بنا پر ہوتا ہے جو اس مجموعہ اصوات پر خاص طریقے پر رد عمل کرتا ہے اور یہ کہنے کا کوئی نیا بھی نہ کر سکا کہ نفع کا کوئی ایک سربطور خود دوسرے سربوں میں یا احساس ہنوائی میں نشو و نما پاتا ہے۔ یہی حال تعلقات کا ہے ان میں سے کسی ایک کا کسی دوسرے کے اندر نشو و نما نہیں ہوتا۔ لیکن اگر ان میں سے دو کا ایک ہی وقت میں خیال ہو تو ممکن ہے، ان کے ربط کا شعور کو احساس ہو جائے اور ایک تیسرے تعقل کے لئے مواد بن جائے۔

مثلاً تیرہ کو جس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا نشو و نما مفرد میں ہو جاتا ہے۔ فی الحقیقت یہ ہوتا ہے کہ ہم تیرہ کے بالکل غیر متغیر تعقل کا اور تعلقات کی ساتھ مقابلہ کرتے ہیں مثلاً دو تین چار پانچ چھ کے مختلف حاصل ضربوں سے مقابلہ کرتے ہیں، اور ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان سب سے مختلف ہے۔ اس قسم کا فرق ایسا واقعہ ہے جس کی ابھی حقیقت ہوئی ہے۔ اس کو ہم محض اختصار کے خیال سے اصل تیرہ کی خاصیت خیال کرتے ہیں جو مفرد ہونے کی خصوصیت ہے۔ آئندہ باب میں ہم کو معلوم ہو گا کہ اگر ہم اشیاء کے جسمانی علاقوں کو خارج کر لیں تو جس پر ہم علاقوں کا محض تعلقات کے امتحان سے ہم کو توقف ہوتا ہے وہ موازنہ اور مقابلہ کے علاقوں ہیں، یعنی کہ ان کے مابین فرق ہے یا نہیں ہے یہ دعویٰ کہ ۶+۷=۱۳ دو خیالی اشیاء یعنی ۱۳ اور ۶+۷ کے مابین رشتہ مساوات قائم کرنا ہے۔ یہ دعویٰ کہ ۶+۷<۱۳ یا ۶+۷>۱۳ اسی طرح سے اشیاء کے خیال میں

غیر مساوات کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ اگر یہ کہنا ۷ + ۷ کا تعقل ۱۲ یا ۱۱ کے تعقل کو پیدا کرتا ہے، نا جائز ہے، تو یہ کہنا بھی نا جائز ہے کہ یہ ۱۳ کے تعقل کو پیدا کرتا ہے۔ ۱۲، ۱۳، اور ۱۴ کے تعقلات سب کے سب ذہن کے علیحدہ علیحدہ افعال کا نتیجہ ہیں، اور اس مواد کے ساتھ ربط و ضبط رکھتے ہیں۔ جب دو خیالی چیزوں کا مقابلہ کرتے وقت وہ مساوی معلوم ہوں، تو ہو سکتا کہ ان میں سے ایک کا تعقل کل کا ہو، اور دوسرے کا اس کے تمام اجزا کا ہو۔ یہی ایک مثال ایسی ہے جس سے ایک تعقل کے نشوونما یا کردوسرے میں منتقل ہو جانے کا خیال قرین صحت معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس میں بھی کل کے تعقل کا نشوونما اجزا کے تعقل میں نہیں ہوتا۔ فرض کرو کسی شے کا تعقل پہلے بحیثیت مجموعی دیا جاتا ہے۔ ابتداءً تو یہ آئندہ فکر کے لئے ایک خاص ”یہ“ کی طرف اشارہ کرتا، اور اس کی عینیت قائم کرتا ہے۔ مگر یہ ہے کہ کل ان میکانیکی معوں میں سے ہو، جس کے اجزا کا سلب بھانا دشوار ہوتا ہے اس حالت میں کوئی شخص اس امر کا مدعی نہ ہوگا، کہ معرکہ کا عمدہ اور صحیح تعقل جو ہم کو اس کے حل کرنے کے بعد ہوتا ہے، براہ راست ہمارے ابتدائی تعقل سے ہوتا ہے، کیونکہ اس بات کو سب جانتے ہیں کہ یہ ہمارے ہاتھوں کے عمل کا نتیجہ ہے۔ یہ سچ ہے کہ چونکہ دونوں کی مراد وہی ایک معرکہ ہے، اس لئے ہمارے پہلے خیال اور بعد کے خیال کا ایک ہی تعقلی فعل ہوتا ہے، یا یہ ایک ہی تعقل کے حامل ہوتے ہیں۔ لیکن معرکہ کے عریاں اور غیر متغیر تعقل کا حامل ہونے کے علاوہ آخری خیال ان تمام تعقلات کا بھی حامل ہے، جن کے حاصل کرنے میں اس کو اختباری قوت صرف کرنی پڑی ہے۔ جہاں یہ معرکہ میکانیکی ہونے کے بجائے ریاضیاتی ہوتا ہے، وہاں بھی یہی حال ہوتا ہے۔ فرض کثیر الذوا یا مکان ہے جس کو ہم مثلثوں میں تقسیم کرتے ہیں، اور جس کے متعلق ہم مدعی ہوتے ہیں، کہ یہ ان مثلثوں پر مشتمل ہے۔ یہاں اختباری عمل (اگرچہ ہاتھ میں پسل لیکر ہوتا ہے) بلا کسی امداد کے غرض مثل سے بھی ہو سکتا ہے۔ پہلے ہم کثیر الذوا یا مکان کا تصور کرتے ہیں یہاں تک کہ ہمارا ذہن اس میں ادھر ادھر چکر لگا کر اس کو مثلثوں میں تقسیم کر لیتا ہے۔ مثلث نیا تعقل ہیں، اور اس نئے عمل کا نتیجہ ہیں۔ ایک بار ان کا تعقل

کرنے اور ان کا پہلے کثیر الذویا سے مقابلہ کرنے کے بعد جس کا منہ ابتداءً تعقل کیا تھا، اور جو ابتک ہمارے ذہن کے سامنے رہا ہے، ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ یہ اس کے رقبے میں پوری طرح پر آجاتے ہیں۔ ابتدائی اور بعد کے تعقل ہم کہتے ہیں ایک ہی مکان کے ہیں۔ لیکن کثیر الذویا اور ششوں کے اس تعلق کو جو ذہن کو اگر یہ ان کا مقابلہ کرے، محسوس ہونا لازمی ہے، اس طرح ظاہر کرنا تو نہایت ناموزون ہو گا کہ قدیم تعقل نے ارتقا پا کر نئے تعقل کی شکل اختیار کر لی ہے۔

نئے تعقل نئی حسوں نئی حرکات نئے جذبات نئے ایتلافات نئے توجہی اعمال اور قدیم تعقلات کے نئے مواندوں سے ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ کسی طرح نہیں ہوتے۔ داخلی تشو نہا اور پیدائش کے تعقلات مدعی نہیں ہو سکتے۔

مجھے امید ہے کہ مجھ پر اسرار کے چھپانے اور سبب جو پ کرنے کا الزام عائد نہ کیا جائے گا، اگر میں اس امر پر اصرار کروں کہ نفیات تعقل کے ساتھ تسلسل و تغیر کی نفیات بیان نہ کرنی چاہئے، تعقلات ایسی شے ہیں جو کسی حالت میں بھی تغیر نہیں ہو سکتے۔ یہ ممکن ہے کہ یہ بالکل ہی فنا ہو جائیں، اور اگر ایسا ہو گا تو یہ انفرادی طور پر جیسے کچھ ہیں ویسے ہی رہیں گے۔ دراصل ان کا نظام غیر مسلسل ہوتا ہے، اور یہ ہمارے ادراکی عمل کی ترجمانی کرتے ہیں جوئی بحقیقت ایک غیر متغیر اور جامد مجموعے میں ایک طرح کا تحول ہے۔ خود تحول کا تعقل ذہن کے اندر غیر متغیر معنی ہے۔ یہ اسی ایک شے کے تحول کو اشل طور پر ظاہر کرتا ہے۔ ان الفاظ پر نظریہ تحول تعقل کو ختم کرتے ہیں اور اس پر مزید توجہ صرف کرنا ضرورت نہیں۔

اب ہم ایک ایسی غلطی کا ذکر کرتے ہیں، جو مذکورہ بالا تصورات مجرود غلطی کی نسبت کم قابل عفو ہے۔ ایسے فلسفی بھی ہیں جن کو اس امر سے انکار ہے کہ استلانی اشیاء کو عارضی طور پر بھی ذہن علمدہ نہیں کر سکتا۔ جس رائے کو اسمیت کہتے ہیں، وہ اس امر کی مدعی ہے، کہ درحقیقت ہم کبھی کسی تجربہ کے جزئی عناصر کا تعقل نہیں قائم کر سکتے، بلکہ جب کبھی ہم اس کا خیال کرتے ہیں، تو یہ حقیقت مجموعی جملے سے یہ ہوتا ہے

بہ طور سے خیال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

میں نرون وسطیٰ کی اہمیت پر تو سکوت کرتا ہوں، اور برکے سے آغاز کرتا ہوں جس کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس نے اس نظریے کا از سر نو انکشاف کیا ہے۔ تصورات مجرد کے خلاف اس کے دعادی ایسی عبارتوں میں جن کا فلسفیانہ لٹریچر بہت کثرت سے اقتباس کیا جاتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ یہ تو مسلم ہے کہ اشیاء کے اوصاف و خواص انفرادی طور پر سب سے علیحدہ اور مستقل ایسا وجود نہیں رکھتے ہیں، بلکہ جملے نہیں ہوتے، اور ایک ہی شے کے اندر مختلف قسم کے اوصاف کی آمیزش ہوتی ہے۔ مگر ہم سے کہا جاتا ہے کہ چونکہ ہر وصف اپنے ذہن انفرادی طور پر غور کر سکتا ہے یا اس کا ان اوصاف سے استخراج کر سکتا ہے، جن کے ساتھ یہ متحد ہے، اس لئے اس طرح سے یہ تصورات مجرد قائم کر لیتا ہے۔۔۔۔۔ اس طرح سے یہ کہا جاتا ہے کہ ہم کو انسان کا مجرد تصور دستیاب ہوتا ہے جس کو جاہو تو انسانیت یا فطرت انسانی کہہ لو، جس کے اندر اس میں شک نہیں کہ رنگ بھی شامل ہوتا ہے، کیونکہ کوئی انسان ایسا نہیں جو کوئی نہ کوئی نہ رنگ نہ رکھتا ہو، مگر یہ نہ تو سفید ہو سکتا نہ سیاہ اور نہ کوئی اور خاص رنگ کیونکہ کوئی خاص رنگ ایسا نہیں جو سب انسانوں میں مشترک ہو، اسی طرح سے اس میں تمامت شامل ہے، مگر یہ نہ تو بلند ہے، اور نہ پست، اور نہ میانہ بلکہ کچھ ایسی شے ہے جو ان سب کی تجرید ہے۔ یہی حال باقی اوصاف کا ہے۔۔۔۔۔ اور وہ میں اپنے خیالات کے استخراج کی یہ حیرت انگیز قوت ہے، یا نہیں ہے، اس کو تو وہی بہتر طور پر بتا سکتے ہیں۔ مگر میں اپنی نسبت بلاشبہ یہ کہہ سکتا ہوں کہ مجھ میں ان خاص اشیاء تصورات کا تمثیل کرنے یا استحضار کرنے کی قوت ہے، جن کا مجھے ادراک ہوا ہے، اور مجھ میں ان اشیاء کے اوصاف و خواص کے مرکب کرنے اور تقسیم کرنے کی بھی قابلیت ہے۔۔۔۔۔ میں ہاتھ آنکھ ناک کا سمجھتا ہوں خود اور مکمل جسم سے علیحدہ خیال کر سکتا ہوں، لیکن کسی بھی ہاتھ یا آنکھ کا میں تمثیل کروں، اس میں کسی نہ کسی قسم کی شکل ہونی لازمی ہے۔ اور اس کا ایک خاص رنگ بھی

ضرور ہوگا۔ اسی طرح سے جب میں آدمی کا تصور اپنے ذہن میں قائم کرتا ہوں تو یہ میرے تصور آدمی یا تو سفید ہوگا یا سیاہ یا بھورا ہوگا۔ یا سیدھا ہوگا یا خمیدہ ہوگا، لمبا ہوگا یا میانہ قامت ہوگا یا کوتاہ قامت ہوگا۔ میں جتنی ہی کوشش کروں، مگر میں ایسا مجرّد تصور قائم نہیں کر سکتا جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح سے میرے لئے حرکت کا تصور جسم متحرک کا تصور رکھے بغیر ایسی حرکت جو نہ سست ہو، نہ تیز ہو، نہ یہ ہی ہو نہ مڑی ہو، نہ ہونا ممکن ہے۔ یہی اور تمام مجرّد تصورات کے متعلق کہا جاسکتا ہے..... ایسا خیال کرنے کے لئے وجود ہیں اکثر اشخاص کی یہی حالت ہوتی ہے جیسی کہ میری ہے۔ عوام جو ناخواندہ ہوتے ہیں، کبھی مجرّد تصورات کے مدّعی نہیں ہوتے۔ یہ کہا جاتا ہے تصورات کا مجرّد کرنا دشوار ہوتا ہے، اور بڑی محنت اور مطالعہ کے ممکن نہیں..... اگر مجھے یہ معلوم ہوتا، کہ کس وقت لوگ اس دشواری کے دور کرنے میں مصروف ہوتے ہیں، اور غفلت کے لئے ضرور، امداد ہم پہنچاتے ہیں تو بہت اچھا ہوتا۔ میں شعور کو پہنچانے کے لئے جو کر رہا ہوں، کیونکہ ان کو اس رسمت اٹھانے کا احساس نہیں ہوتا۔ اب اگر ایسا ہوتا ہے، تو اس کا سن بچپن ہونا چاہئے۔ لیکن تصورات مجرّد قائم کرنے کے لئے جس شدید محنت کی ضرورت ہوتی ہے، غالباً اس کی ضرورت سالی تک نہیں ہو سکتی۔ کیا اس بات کا تصور دشوار نہیں ہے، کہ دو بیچ باہم اپنے شکبہ آکوچوں اور ڈھلیوں اور دھری چھوٹی چیزوں کے متعلق اس وقت تک بات چیت نہ کر سکیں گے جب تک پہلے وہ لاتعداد تناقضات کو یکجا کر کے اپنے ذہن میں عام مجرّد تصور نہ قائم کر لیں گے اور اس کو ہر اس عام نام کے ساتھ وابستہ نہ کر لیں گے جس کو وہ استعمال کرتے ہیں۔ برکے نے جس فکر کو اس قدر جرات و شدت کے ساتھ بجا یا ہے وہ اس پہلے ہوئے واقعہ کے سامنے باقی نہیں رہ سکتا، کہ ہماری مراد رنگ ہو سکتی ہے، اگرچہ کوئی خاص رنگ مقصود نہ ہو۔ اسی طرح سے ہمارا مدعا قد ہو سکتا ہے، اگرچہ کوئی خاص بلندی مراد نہ ہو جیسے بل اپنی کتاب تحلیل کے باب اصطفا میں اس میں شک نہیں کہ نہایت شد و مد کے ساتھ گرجا ہے۔ مگر اس کے بیٹے جان کے

اسی طرح آواز اس قدر کمزور ہو گئی ہے، کہ اگرچہ تصورات مجرور کی رسمی طور پر تہ دیدگی جاتی ہے، مگر جس رائے کا اظہار کیا جاتا ہے، وہ محض تعقلیت ہے۔ صرف اس کو نام سے منسوب کرتے وقت شرم آتی ہے، تعقلیت یہ کہتی ہے کہ ذہن جس وصف یا جس علاقہ کا چاہے تصور قائم کر سکتا ہے، اور اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ اس کے سوائے اور کوئی شے اس کی مراد نہ ہو۔ اسی نظریے کے ہم قائل ہیں جان لیں کہتا ہے۔

”ایک تعقل کی ساخت ان اوصاف کے علمدہ کرنے پر مشتمل نہیں ہوتی، جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ایک ہی شے کے تمام اوصاف میں یہ تعقل ان پر مشتمل ہوتا ہے اور نہ ان اوصاف کا اور سب اوصاف سے علمدہ تصور کرنے کے قابل ہونے پر مشتمل ہوتی۔ ہم نہ تو ان کا ایک علمدہ شے کے طور پر تصور کرتے ہیں، نہ خیال کرتے ہیں نہ قوت کرتے ہیں بلکہ محض یہ خیال کرتے ہیں کہ اور لائنہ اوصاف کے ساتھ مل کر یہ بھی شے واحد کا تصور قائم کرتے ہیں۔ لیکن اگرچہ ہم ان کو ایک بڑے مجموعہ کا جز سمجھتے ہیں، مگر ہم میں ان کی طرف توجہ کے قائم کر سکی قابلیت ہوتی ہے، اور ان اوصاف کو نظر انداز کرتے ہیں، جن کے ساتھ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ ملا ہوا ہے۔ جب تک توجہ کا ارتکاز باقی رہتا ہے، اس وقت تک اگر اس کی شدت زیادہ ہو تو ممکن ہے ہم کو اور کسی وصف کا احساس نہ ہو، اور تھوڑی دیر کے لئے یہ ممکن ہے کہ ہمارے ذہن کے سامنے ان اوصاف کے علاوہ جن کا تعقل بنا ہوا ہے، اور کوئی وصف نہ ہو..... لہذا صحیح معنی میں ہم کو عام تعقل بالکل نہیں ہونے۔ مقررہ اشیاء اور سب حصوں کو نظر انداز کر کے ہم کو مرکب ہی تصور ہوتے ہیں۔ مگر ہم میں مقررہ تصور کے بعض حصوں کی طرف توجہ کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ اور اس توجہ سے ہم ان خیالات کے دور کا تعین کر سکتے ہیں، جس کا بعد میں اختلاف اچھا کرتا ہے، اور صرف ان اجزاء کے متعلق انتاج و استدلال کر سکتے ہیں، گویا ہم میں ان کا سب سے علمدہ تعقل قائم کرنے کی قابلیت ہو۔“

مل کے اپنے عام دعوے پر قائم رہئے، لیکن جزئیات میں جو کچھ حریف چاہتے ہیں اس سب کے تسلیم کر لینے کی یہ ایک عمدہ مثال ہے۔ اگر ذہن کے

تصورات مجرد کا حامل ہونگی اس سے بہتر بھی کوئی تشریح ہو سکتی ہے، جو مذکورہ بالا بیان میں خط کشیدہ الفاظ کے اندر ہے تو اس سے میں واقف نہیں۔ اس طرح سے برسرِ کلمے کی اس میت پارہ پارہ ہو جاتی ہے۔

اس مسئلہ پر اب تک جو کچھ بحث کی گئی، اس کے اندر جو غلط مفروضہ مضمر ہے، اس کا ظاہر کر دینا بالکل سہل ہے۔ اور وہ مفروضہ یہ ہے کہ تصورات کے جاننے کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ جن اشیاء کو جانتے ہوں انھیں کے سانچے میں ڈھلے ہوں، اور جن اشیاء کا علم ہو سکتا ہے، وہ وہ ہوتی ہیں جن کے تصورات مشابہ ہو سکتے ہیں۔ یہ غلطی اسمیت تک ہی محدود نہیں رہی ہے۔

Omnis cognitio Fit per assimilationem cognoscentis et cogniti. یہ اصول

کم دیش ہر گروہ کے فلاسفہ کا رہا ہے۔ علی طور پر یہ اس دعوے کے مساوی ہے کہ تصور اس کی نقل ہونی چاہئے، جس کا اس کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے، بالفاظ دیگر تصور اگر کسی شے کو جان سکتا ہے، تو خود ہی کو جان سکتا ہے۔ یا اس سے بھی کم یہ کہ علم صحیح معنی میں یہ حقیقت ماورائے ذات عمل ہونے کے ناممکن ہے۔

اب وقوفی تعلق کے قطعی ہونے کے متعلق جو ہمارے صاف اور سیاٹ دعوے ہیں اور معروض فکر اور محض بحث یا موضوع گفتگو میں جو فرق ہے (دیکھو صفحہ ۲۷۵) وہ سب کے سب اس قسم کے نظریات کے مخالف ہیں۔ اور جوں جوں ہم اس کتاب میں آگے بڑھتے جائینگے ہم کو اس عام حقیقت سے انکار کرنے کے مواقع ملتے رہینگے۔ ایک حقیقت سے واقف ہونے کے لئے ایک ذہنی حالت کو جو کچھ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، خواہ یہ اسی کی مراد ہو، یا اس کے متعلق ہو کہ یہ نسبتاً ایک بید حقیقت کی طرف لیجائے جو حقیقت پر یا تو عمل کرتی ہو یا اس کے مشابہ ہو۔ افکار کی جس قسم کے متعلق کسی حد تک بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اپنے معروضات سے مشابہ ہوتی ہے وہ جس ہے۔ جس مادہ کے ہمارے تمام خیالات اس طرح بنے ہوئے ہیں وہ علامتی ہے اور ایک خیال ایک موضوع سے اپنی مطابقت کی توثیق صرف اس طرح سے کرتا ہے کہ یہ جلد یا بدیر اسی حس میں ختم ہو جو اس کے مشابہ ہو۔

مگر ازل اور دوسرے فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ ایک خیال کو دہری کچھ ہونا چاہئے جو کچھ اس کے معنی ہوتے ہیں، اور اس کے معنی اسی قدر ہونے چاہئیں جو کچھ کہ یہ ہوتا ہے، اذرا گریہ کسی فرد کی تصویر ہو تو اس کے معنی کل کو چھوڑ کر کسی ایک حصہ کے نہ ہونے چاہئیں۔ میں اس بہودہ تشریحی نفیات کے متعلق تو کچھ نہیں کہتا، جو اس دعوے کے اندر مضمر ہے، کہ جن اشیاء کا ہم ذہنی طور پر مثل کر سکتے ہیں، وہ قطعی طور پر متعین قسم کے فرد ہوتی ہیں۔ بائیں میں ہم کو اس امر کے متعلق کچھ گناہ ہو گا۔ اس لئے ہم اس کو یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ صحیح بھی ہو کہ ہماری مثالیں ہمیشہ مفرد ان اشیاء کی ہوتی ہیں، تو یہ کسی طرح یہ توجہ نہیں نکل سکتا، کہ ہمارے معنی بھی اسی قسم کے ہوتے ہیں۔

مراد ومعنی کا احساس شعور کا عجیب و غریب عنصر ہوتا ہے۔ یہ ذہن کے ان گریزاں اور تغیر پذیر واقعات میں سے ہے، جن پر تامل کو دسترس نہیں ہوتی، اور یہ ان کو اس طرح سے علیحدہ کر کے جانچ پر گھ اور تامل نہیں کر سکتا، جس طرح سے علم دیدان کا ماہر ایک کیشے کو پن میں لگا کر الٹ پٹ کر دیتا ہے۔ اس کا تعلق معروض کے عارضہ سے ہوتا ہے۔ اور یہ ایک ایسے میلان کا احساس ہوتا ہے، جس کے عصبی رخ پر بلاشبہ ابھرتے اور دبتے ہوئے ایسے لاتعداد اعمال ہوتے ہیں، جن کا ان کے خفیف اور پیچیدہ ہونے کی وجہ سے پتہ نہیں چلتا۔ ہندس کے سامنے ایک شکل ہوتی لیکن ذہ اس امر سے پوری طرح برداشت ہوتا ہے، کہ اس کے خیالات اور لاتعداد اشکال پر بھی منطبق ہوتے ہیں، اور اگرچہ خاص طول کے خطوط اس کے پیش نظر ہوتے ہیں، ان کی ایک خاص جہت اور رنگ ہوتا ہے، لیکن ان جزئیات میں سے کوئی شے بھی اس کی مراد نہیں ہوتی۔ جب میں دو مختلف جملوں میں لفظ انسان استعمال کرتا ہوں، ممکن ہے دونوں حالتوں میں میرے ہونٹوں سے ایک ہی آواز نکلے، اور میری آنکھ میں ایک ہی ذہنی تصویر پیدا ہو، لیکن اس کے ساتھ لفظ ادا کرتے اور تصویر کا مثل قائم کرتے وقت، میری بالکل دو مختلف چیزیں مراد ہوں اور اس امر کا کہ میری دو مختلف چیزیں مراد ہیں، مجھے اس وقت بھی علم ہو۔ مثلاً جب میں یہ کہتا ہوں کہ جو نس کس قدر خیر خواہ

انسان ہے، تو اس وقت مجھے پوری طرح سے علم ہوتا ہے، کہ اس معنی میں میں انسان نہیں ہوں لیکن بونا پارٹ اور اسمتھ کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ لیکن جب میں یہ بتاتا ہوں کہ انسان کس قدر حیرتناک شے ہے، تو اس سے میں کسی شے کو مستثنیٰ نہیں کرتا جب اس شعور کا اضافہ ہو جاتا ہے تو یہ بالکل ایک نئی قسم کا احساس ہوتا ہے جو ایسی شے کو جو اس کے بغیر شور و شغب اور خواب و خیال معلوم ہوتی ہے، ایک ہمیدہ شے میں منتقل کر دیتا ہے، اور میرے فکر کے آئندہ حصے کے تعین کا باعث ہوتا ہے، یعنی بعد کے کل الفاظ و تمثالات کو ایک خاص طریق پر متعین کر دیتا ہے۔ باب ۱ میں ہم نے بیان کیا تھا کہ مثال بطور خود جو مرکز ہوتی ہے، عملی طور پر خیال کا سب سے کم اہم حصہ ہوتی ہے۔ لہذا ہمارا حاشیہ کا جو نظریہ ہے وہ اہمیتی اور تعقلیتی جھگڑے کے متعلق نہیں تنگ کہ اس کا نغیات سے تعلق ہے نہایت تشفی بخش فیصلہ کی طرف لیجاتا ہے۔ ہم کو تعقلیہ کے موافق فیصلہ کرنا لازمی ہے اور ہم کو یہ دعویٰ کرنا پڑتا ہے کہ اشیاء و صاف علیاق اور جو کچھ عنصر بھی کل تجربہ سے پلچند ہوں جس میں کہ یہ وقوع میں آئے تھے، ان کا خیال کرنے کی قوت ہمارے فکر کا مسلم ترین فعل ہے۔

کلی | مجردات کے بعد کلیات کو لو۔ حاشیہ جو ہم کو ایک کے متعلق یقین کرتا ہے وہ اوروں کے متعلق بھی یقین کراتا ہے۔ انفرادی تعقل کچھ ایسا ہوتا ہے، جو اپنے استعمال میں ایک تفریق محدود ہوتا ہے۔ ایک کلی یا عام تعقل کل جماعت یا قسم کا ہوتا ہے، یا کسی ایسی شے سے متعلق ہوتا ہے جو اشیاء کی پوری قسم سے تعلق رکھتی ہے۔ مجرد و صفت تعقل بجائے خود نہ تو کل ہے اور نہ جزئی ہے۔ اگر آج صبح میں سفیدی کو باقی زمستانی منظر سے علیحدہ کر لوں، تو یہ بالکل ایک متعین قسم کا تعقل ہو گا، ایک ایسا وصف جو آپ ہی اپنی نظیر ہے، اور جو پھر کبھی مبریٰ مراد ہو سکتا ہے۔ مگر چونکہ میں نے اس کو ہنوز اسی خاص برف سے مخصوص کر کے علیحدہ نہیں کیا ہے، اور نہ دوسری اشیاء پر اس کے انطباق کا خیال کیا ہے، اس لئے اس حد تک یہ محض ”یہ“ یا ایک بہنے والی صفت جیسا کہ سٹر بارڈلی اس کو کہتے ہیں یا ایک ایسے موضوع کے علاوہ نہیں ہے،

جو ساری دنیا سے علیحدہ ہو۔ صحیح معنی میں یہ اس حالت میں مفرد ہوتا ہے۔ میں نے اس کو مفرد کر لیا ہے۔ اور بعد میں جب میں اس کے استعمال کی تعظیم کرتا ہوں یا تعزیر کرتا ہوں، اور میرا خیال یا تو یہ سفید مراد لیتا ہے یا کل ممکنہ سفید لیتا ہے تو وہ حقیقت میرے دونوں چیزیں مراد ہوتی ہیں اور میں دونوں تعلق قائم کرتا ہوں۔ میرے معنی کے اس قسم کے تغیر کو مثال کے اس تغیر سے کوئی علاقہ نہیں جو میری ذہنی آنکھ میں ہو سکتا ہے، بلکہ محض اس مبہم شعور سے تعلق رکھتا ہے جو اس حلقے کی مثال کے گرد ہوتا ہے، جس کے لئے اس کا استعمال مقصود ہوتا ہے۔ ہم اس مبہم شعور کا اس سے زیادہ واضح بیان پیش نہیں کر سکتے جو صفحہ ۲۴۹ صفحہ ۲۶۶ پر درج کیا گیا ہے۔ مگر یہ اس کے وجود سے انکار کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

لیکن اسمیہ اور روایتی تعلیہ ان سادہ واقعات کے اندر نہایت شدید بحث کا مواد پاتے ہیں۔ ان کے اذبان اس خیال سے پر ہیں، کہ تصور احساس یا شعور کی حالت اپنی کیفیت سے واقف ہو سکتی ہے۔ اور اس امر پر دونوں متفق ہیں کہ اس قسم کا تصور یا شعور ہی حالت بالکل متعین بے نظیر اور عارضی شے ہوتی ہے مگر یہ بات ان کو دشوار معلوم ہوتی ہے کہ ایسی شے کسی مستقل یا کلی علم کی کیسے حال ہو سکتی ہے۔ کلی کا علم کلی ہی سے ہونا چاہیے۔ کیونکہ ایک شے سے اس کے مشابہ ہی کا علم ہو سکتا ہے وغیرہ۔ عالم و معلوم کے ان تناقضات میں ہمنوائی پیدا کرنے سے قاصر رہنے کی بنا پر ہر فریق ان میں ایک کو جانے کے لئے دوسرے کو دفن کر دینے پر تلا ہوا ہے۔ اسمیہ شے معلوم کی لغویت کا خاتمہ کرنے کے لئے اسی امر سے انکار کرتے ہیں کہ کبھی کلی ہو سکتی ہے بتعلیہ عالم کا خاتمہ کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ذہنی حالت ہی نہیں ہوتی کیونکہ یہ پیمہ منکر کا ایک فنا ہو جانو والا محو ہے اور یہ اسی قسم کا واقعہ جس قسم کے حسیت کے دوسرے واقعات ہوتے ہیں۔ وہ اس کے بجائے کلیات کا سبب علم عقل خالص یا ایغو کو کہتے ہیں، جس کے فعل کو لائق احترام نہیں تو کم از کم غیر ضرور خیال کیا جاتا ہے، اور جس کی تشریح و توجہ کرنا یا آسان تر اصطلاحات میں تخیل کرنا کفر سے کم نہیں کہا جاتا۔ اصول اعلیٰ کو ابتدا کلیات علم کا ذریعہ ہونے کی حیثیت سے فرض کیا گیا تھا، مگر بعد میں اس کو ہر قسم کے فکر کے لئے لازمی قرار دیا

جاتا ہے، اور یہ کہا جاتا ہے کہ ہر قسم کے فکریں ایک کلی عنصر موجود ہوتا ہے۔ لیکن اسمیہ عمل خالص محترم اصول اور احترامی انداز سے نفرت کیتے ہیں۔ وہ خود کو یہ کہہ کر مطمئن کریتے ہیں، کہ ہمارا یہ فرض کرنا ہی غلطی ہے، کہ ہم کبھی کلی کو دیکھتے ہیں جس شے نے ہم کو پریشان کر رکھا ہے، وہ محض انفرادی تصورات کا جم غفیر ہے جو ہر وقت ایک نام کے سنسنے سے پہنچ ہو سکتا ہے۔

اگر ہم ان دونوں گرد ہونے والے مصنفین کے تصانیف کی صفو گردانی کریں تو کلی اور جزئی کی بحث کے اس تمام طوفان میں یہ معلوم کرنا ناممکن ہوتا ہے کہ مصنف کس وقت تو ان کلیات سے بحث کرتا ہے جو ذہن کے اندر ہوتے ہیں اور کس وقت خارجی کلیات سے بحث کرتا ہے ان دونوں کو اس قدر گڈ بٹکر رکھا ہے کہ جس کی کوئی حد نہیں مثلاً جیس فی رہر اسمیہ کے مخالف مصنفوں میں سب سے عمدہ مصنف بے۔ مگر جن لوگوں کو قدرت نے ذہن راسخ عطا کیا ہے انہیں کہ گنتی مرتبہ وہ مندرجہ ذیل جملوں میں معلوم سے عالم پر بحث کر جاتا ہے اور دونوں سے وہ اوصاف منسوب کرتا ہے جو اس کو ان میں سے کسی ایک میں ملتے ہیں۔

فکر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مفرد یا جزئی سے مثال تعلق یا کلی پر آجائے... تصورات لازمی ہیں، کیونکہ ان کے بغیر کسی قسم کا فکر نہیں ہو سکتا یہ اس اعتبار سے کلی ہوتے ہیں کہ ان میں وہ جزئیات بالکل نہیں ہوتی جو جس شخص کے تمام منظر کی خصوصیت ہوتی ہے۔ اس کلیت کی نوعیت کا سمجھنا آسان نہیں ہے۔ غالباً اس غایت کے حصول کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس کا جزئی سے تقابل کیا جائے۔ یہ سمجھنا دشوار نہیں ہے، کہ ایک جس جو حاسہ کا منظر ہوتی ہے، جزئی سے کبھی کچھ زیادہ نہیں ہوتی۔ اس حیثیت میں یعنی اس کی خالص جزئیات میں اس کا بالکل خیال نہیں ہو سکتا خود خیال کرنے کے عمل میں اس کے علاوہ اور کوئی شے نمودار ہوتی ہے، اور یہ کوئی اور شے جزئی نہیں ہو سکتی... ظاہر ہے کہ جس طرح سے ایک جزئی کا فکر نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح سے دس کا بھی نہیں ہو سکتا..... فکر میں ہمیشہ ایک شے زائد پیدا ہوتی ہے، جو دوسرے جزئیات کا بے پایاں امکان ہوتا ہے۔... وغیرہ محدود شے زائد جس کی یہ امثلہ ہوتے ہیں ایک کلی ہوتا ہے۔ تصویر یا کلی کی ذہن میں تصویر قائم نہیں کر سکتے، کیونکہ اس سے تو یہ فوراً جزئی بن جائے گا... ایک

تصور کی مثال ذہن میں قائم کرنے سے قاصر رہنا ہماری قوتوں کے محدود و ناقص ہونے کی بنا پر نہیں ہے بلکہ یہ ایسی خصوصیت ہے جو خود ہماری ذہانت کی خلقت کے اندر ہوتی ہے۔ یہ مفروضہ کہ کلی معروض جو اس یا معروض مثل ہو سکتا ہے ایک تناقض کو مستلزم ہے۔ اس طرح سے تصور مثال کے بالکل برعکس ہے۔“

اسمیتہ ایک ظاہری کلی کو تسلیم کر لیتے ہیں، یعنی یہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے جس کے متعلق ہم خیال کرتے ہیں، گویا کہ یہ کلی ہو، اگرچہ یہ کلی نہیں ہوتا۔ اور اس کچھ شے کے متعلق جو کچھ وہ سمجھتے ہیں (جس کو یہ جزئی تصورات کی غیر محدود تعداد بتاتے ہیں) ذہنی اور خارجی نقطہ نظر کے اندر وہی ڈافواڈول پن نظر آتا ہے۔ پڑھنے والا سمجھتا ہے کہ بتا سکتا کہ جس تصور کا ذکر ہے، وہ عالم ہے یا معلوم ہے۔ خود مصنف اقیانوس نہیں کرتے۔ وہ ذہن کے اندر کچھ ایسی شے پائی چاہتے ہیں جو ذہن کے خارج شے سے مشابہ ہو، اگرچہ یہ مشابہت کتنی ہی مبہم ہو۔ ان کے خیال میں اگر مشابہت ثابت ہو جائے تو پھر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا جیسے مل لکھتا ہے۔

ہم کہنے لفظ انسان پہلے ایک فرد کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ پہلے یہ اسی شخص کے تصور سے ربط رکھتا ہے، اور اس میں اس شخص کا تصور پیدا کر دینے کی قوت آجاتی ہے۔ اس کے بعد یہ دوسرے فرد پر استعمال ہوتا ہے، اور پھر تیسرے پر اور پھر اوروں پر یہاں تک کہ یہ لاتعداد تصورات سے اختلاف پا جاتا ہے، اور اس میں غیر محدود تصورات کے یاد دلانے کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ کیا ہوتا ہے، جب کبھی یہ لفظ نظر کے سامنے آتا ہے، تو واقعاً لاتعداد اشخاص کے تصورات کو تازہ کرتا ہے، اور ان میں باہم نہایت قریبی تعلق پیدا کر کے، ان کا ایک مرکب تصور قائم کر دیتا ہے۔۔۔۔۔ یہ بھی صحیح ہے کہ جب ایک تصور ان تصورات کی کثرت سے جن کا یہ حامل ہوتا ہے، ایک حد تک مرکب و پیچیدہ ہو جاتا ہے، تو یہ لازماً مبہم ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔ اور یہ ابہام اس میں شک نہیں، اس اسرار کا جو اس سے متعلق رہا ہے، اصل باعث ہے جو۔۔۔ اس طرح یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ لفظ انسان ایسا لفظ نہیں جو سادہ تصور رکھتا ہو، جیسی کہ اہل حقیقت کی رائے تھی۔ نہ ایسا لفظ ہے، جس میں کوئی تصور ہو ہی نہیں، جیسا کہ (قدیم) اسمیتہ کا خیال تھا۔ بلکہ

یہی لفظ ہے جو غیر محدود تصورات کو اُتلاف کے اُثل قوانین پیدا کرتا ہے اور ان کو نہایت پیچیدہ اور مبہم تصویریں مرکب کرتا ہے مگر یہ تصور مرکب پیچیدہ ہونے کی وجہ سے ناقابل فہم نہیں ہوتا۔
برکے تو پہلے ہی کہہ چکا ہے۔

”ایک لفظ مجرد و عام تصور کی نہیں بلکہ بہت سے جزیوں کی علامت بن کر عام بنتا ہے جن میں سے کوئی ایک ذہن کو منتقل کر دیتا ہے۔ ایک تصور جو بطور خود جزی ہو، اگر اس کو ایک ہی قسم کے تمام جزی تصورات کا قائم مقام بنا دیا جائے تو یہ کلی بن جاتا ہے۔“

د قائم مقام ہوتا جانتا نہیں، غام بن جاتا ہے کسی عام شے سے واقف نہیں ہوتا، جزی تصورات جزی اشیا ہیں۔ ہر جگہ جاننے کے واقعہ کے اظہار کرنے میں ایسی بزدلی سے کام لیا جاتا ہے، اور اس کو تصورات کے وجود کی ایک شکل میں ڈھالنے کی نہایت ہی افسوسناک طور پر کمزور کوشش کی جا رہی ہے اگر جس واقعہ کا عقل ہوتا ہے، وہ غیر محدود حقیقی اشیا ہوتی ہیں، اور اس میں ایک جماعت کے کل ممکن افراد شامل ہوتے ہیں، تو صرف یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اگر ہم کو ایک لمحہ کے لئے صرف چند تصورات ہی ذہن میں ٹھوس دینے کے لئے مل جاتے تو ان میں سے ہر ایک کا وجود جماعت زیر بحث کے ایک فرد کے جاننے اور اس کی مراد رکھنے کے مساوی ہو گا۔ اور ان کی تعداد اس قدر زیادہ ہوگی کہ ہمارے شمار پریشان ہو جائے گا اور یہ امر شکوک رہ جائے گا کہ آیا جماعت کے کل ممکن افراد اس میں تشفی بخش طور پر جگہ پائے ہیں یا نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ یہ بالکل لغو ہے۔ ایک تصور نہ تو وہ ہوتا ہے جس کو یہ جانتا ہے نہ اس کو جانتا ہے، جو کہ یہ ہوتا ہے، اور نہ، ایک ہی تصور کی نقول کے جم غفیر جن کا معکوس صورت میں اعادہ ہوتا ہے یا جو اُتلاف کے اُثل قانون کی بدولت ایک تصور کے اندر داخل ہو جاتے ہیں وہی شے ہو سکتے ہیں جو کہ ایک جماعت کے کل ممکن افراد کا خیال ہوتا ہے۔ یہ مراد ہماری شعور کے ایک خاص اور علیحدہ ٹکڑے سے ہونی چاہئے۔ لیکن برکے ہیوم اور مل کے خیال تصورات کے

کے جسم غفیف کا دماغی اصطلاح میں ترجمہ کر لینا ممکن ہے اور اس طرح سے ان کو کسی حقیقی شے کے مطابق کر سکتے ہیں۔ اس اعتبار سے میں ان مصنفوں کے نظریہ کو ان کے مخالفوں کے نظریہ کی نسبت جو کلیات کے تعقل کو ذہن کا ایک خالص فعل سمجھتے ہیں، کم بے مغز سمجھتا ہوں۔ اگر ہر تصور کی خاص مغز عصبی عمل کے مطابق ہو تو ان مغز اعمال کے مجموعہ کا شعوری متلازم ایک نفسی حاشیہ ہو سکتا ہے، جو بالکل کلی معنی یا مراد کے مساوی ہوگا، یعنی جس نام یا ذہنی تصویر کو استعمال کیا جا رہا ہے، اس کے معنی ایک جماعت کے کل ممکن افراد کے ہیں۔ دماغی اعمال کی ہر ممکن پیچیدگی ممکن ہے کوئی نہ کوئی متلازم ہونا ضروری ہے۔ ایک مجموعہ اعمال ایسے لفظ کے غیر محدود معنی کے مطابق ہونگے جسے کہ انسان ہے۔ دوسرے مجموعہ اعمال سے اس کے جزئی معنی متعلق ہونگے۔ تیسرے مجموعہ اعمال سے اسی لفظ کے کلی معنی متعلق ہونگے جو خیال ان اعمال میں سے کسی ایک کے مطابق ہوتا ہے، وہ خود ایک عدیم المثال اور منفرد واقعہ ہوتا ہے، جس کا اس کے خاص عصبی عمل سے جو تعلق ہوتا ہے، اس کے بیان کرنے کا میں دعویٰ نہیں کر سکتا۔

اس میں شک نہیں کہ اس واقعے کے مقابلے میں کہ ہر تعقل (اب جس چیز کا بھی یہ ہو) ذہن کے غیر متغیر مقبوضات میں سے ہوتا ہے، یہ سوال کہ آیا اس سے ایک شے مراد ہے، یا ایک جماعت مراد ہے، یا ایک غیر محدود وصف مراد ہے، کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ ہمارے معنی منفردات جزئیات غیر محدودات و کلیات سے ہر طرح ملے جلے ہوتے ہیں۔ ایک فرد کو جب باقی دنیا سے علیحدہ کر کے پہچانا جاتا ہے، تو اس کا اسی قدر تعقل ہوتا ہے جس قدر کسی اس کے بہت ہی عام اور لطیف وصف کا ہوتا ہے، مثلاً جیسے کہ وجود ہے۔ ہر نقطہ نظر سے عام تعلقات کے اندر جو محیط عالم خصوصیت پائی جاتی ہے، وہ حیرت انگیز ہے۔ فلاطون و ارسطو سے لیکر اس زمانہ تک کے فلاسفہ جزئی کے علم سے نفرت کرنے اور کلی کی پیش کرنے میں ایک دوسرے سے کیوں سبقت لیجانا چاہتے ہیں، یہ بات سمجھ میں نہیں آتی۔ کیونکہ زیادہ واجب التعظیم علم زیادہ واجب التعظیم چیزوں کا ہونا چاہیے اور یہ ظاہر ہے کہ جن چیزوں کی کوئی قدر و قیمت ہے، وہ حقیقی و منفرد

چیزیں ہوتی ہیں۔ کلی خصوصیات میں صرف یہ فائدہ ہے کہ ان سے ہم استدلال کے ذریعہ نئی حقائق کو جان سکتے ہیں۔ علاوہ بریں کسی شخص کے اپنے منی کو منفرد چیزوں تک محدود رکھنے کے لئے غالباً اس سے بھی زیادہ پیچیدہ دماغی اعمال کی ضرورت ہے جتنے کہ منفرد علم کو کل اشیا پر وسعت دینے کے لئے ضروری معلوم ہوتے ہیں، اور علم کا اسرار بہر حال عظیم الشان ہے خواہ یہ کلی کا ہو یا منفرد چیزوں کا۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ کلی کے روایتی احترام کو غلط وجدانیت یا فلسفی کا مخالف غار رکھ سکتے ہیں۔

(جو کچھ صفحہ ۲۲۹ صفحہ ۲۳۰ کے بیان سے لازماً مترشح ہوتا ہے، اور جو کچھ اب تک ہمارے تمام دعاوی میں منضم رہا ہے اس کے بعد) یہ کہنا ضروری نہیں معلوم ہوتا کہ کسی شے کا دوبارہ تعقل نہیں ہو سکتا، بغیر اس کے کہ اس کا ذہن کی بالکل دو مختلف حالتوں سے تعقل نہ ہو۔ مثلاً میری دوستی کرسی ایسی شے ہے جس کا میں ایک تعقل رکھتا ہوں۔ میں اس کو کل بھی جانتا تھا اور جب میں نے دیکھا تو اس کو پہچان لیا تھا۔ لیکن اگر میں اس کو آج بھی وہی کرسی خیال کروں جس کو میں نے کل دیکھا تھا، تو ظاہر ہے کہ خود ذیہ تعقل کہ یہ وہی کرسی ہے، جس کو میں نے کل دیکھا تھا فکر کا ایک زائد جزو ہے، جس کی داخلی ساخت لازمی طور پر نتیجہ کو متغیر کر دی گئی۔ مختصر یہ کہ یہ امر منطقی طور پر ناممکن ہے کہ ایک ہی شے کو ایک ہی خیال کی دو تدریجی تقلیں ایک ہی معلوم ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ جن خیالوں کے ذریعے سے ہم جانتے ہیں کہ ہماری ایک ہی شے مراد ہے، ان کا ایک دوسرے سے بہت مختلف ہونا لازمی ہے۔ ایک شے کا ہم کبھی ایک سیاق و سباق میں خیال کرتے ہیں، اور کبھی دوسرے میں کبھی اس کی ایک تعین تمثال ہمارے سامنے ہوتی ہے، اور کبھی محض علامت ہوتی ہے۔ بعض اوقات ہمارا احساس عینیت محض حاشیہ سے تعلق رکھتا ہے اور بعض اوقات یہ ہمارے فکر کے مغز پر شامل ہوتا ہے۔ ہم کبھی فکر میں تنگ دیکر یہ نہیں بتا سکتے کہ اس کے ٹکڑوں میں کونسا ٹکڑا وہ ہے، جس سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کونسی شے مراد ہے۔ مگر بایں ہمہ ہم ہمیشہ یہ جانتے ہیں کہ کل ممکنہ موضوعوں میں سے کونسا موضوع ہماری مراد ہے۔ یہاں تا ملی نفسیات کو بہتیار ڈال دینے چاہیں۔ ذہنی زندگی کے تغیرات اس قدر لطیف ہوتے ہیں کہ وہ

اس کے ذرائع سے رک نہیں سکتے۔ اسے خود کو صرف اس شہادت تک محدود رکھنا چاہیے، کہ مختلف ذہنی حالتوں سے ایک ہی شے کا علم ہو سکتا ہے، اور مخالف نظریے کی تردید کرنی چاہیے۔

معمولی تصورات کی نفیات ہمیشہ اس طرح سے گفتگو کرتی ہے کہ ایک ہی شے کے علم کی حامل، ایک ہی طرح کی بار بار ہونے والی ذہنی حالتیں ہوتی ہیں، اور یہ کہ ایک ہی تصور کا بار بار ہونا لازمی ہی نہیں، بلکہ ایک ہی شے مراد ہونے کے لئے کافی شرط ہے۔ لیکن اگر ایک ہی تصور بار بار ہونے لگے، تو اس سے ایک شے کے علم کے بار بار ہونے کی غایت تو قطعاً فوت ہو جائے گی۔ اس کے معنی تو یہ ہونگے کہ ہم محض پہلی حالت کی جانب پلٹ گئے، اور اس اثنا میں ہمارے علم میں کوئی اضافہ نہ ہوا، اور اس امر کا بھی احساس نہ رہا، کہ اس سے پہلے یہ حالت گزر چکی ہے۔ ہم اس طرح سے خیال نہیں کرتے۔ اصولاً ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے، کہ جس شے کا ہم اس وقت خیال کر رہے ہیں، اس کا ہم پہلے بھی خیال کر چکے ہیں۔ موضوع کا تسلسل اور استعلا ہمارے تعقل کی اصل اساس ہے۔ ہم پہلے مسئلہ اور پہلے حلوں کو پہچانتے ہیں، اور ہم محمولوں میں یکے بعد دیگرے اصلاح و تغیر کرتے ہیں، مگر موضوع کو نہیں بدلتے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ فکر احکام کے صادر کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو یہی مراد ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ احکام کا ایک سلسلہ ایک ہی شے کے متعلق ہو۔ عام علیٰ احوال جو ہم کو فکر کے باقی رکھنے کی جرات دلاتا ہے، یہ ہے کہ فکر کرنے سے ہم شے کے متعلق بہت سے حکم لگا سکیں گے، بہ نسبت اس کے کہ ہم فکر نہ کریں۔ تدریجی فیصلوں میں اشیا پر ہر قسم کے نئے اعمال کئے جاتے ہیں، ہر قسم کے نئے نتائج مرتب ہوتے ہیں، بغیر اس احساس کے کہ اصل موضوع یا بحث نظر سے اوجہل ہو۔ ابتداء ہمارے سامنے محض موضوع ہوتا ہے۔ پھر ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ اور آخر میں پھر یہ ہمارے پاس زیادہ بہتر اور صحیح تر صورت میں ہوتا ہے۔ ایک سادہ تعقل کی جگہ ایک مرکب تعقل بنے بیٹتا ہے، لیکن اس کے ساتھ اس امر کا کامل شعور ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی شے سے متعلق ہیں۔

رہنے اور عمل کرنے میں جو فرق ہے، وہ ذہنی عالم میں بھی ایسا ہے،

جیسا کہ مادی عالم میں ہے۔ جس طرح ہمارے ہاتھ میں لکڑی کا ٹکڑا اور چاقو ہو سکتے ہیں، بغیر اس کے کہ ہم دونوں کے ساتھ کچھ بھی نہ کریں، اسی طرح سے ہمارا ذہن اپنے وجود سے واقف ہو سکتا ہے، مگر اس کے باوجود نہ تو اس کی طرف متوجہ ہو، اور نہ اس کا امتیاز کرے، نہ اس کے مقام کا تعین کرے، نہ اس کا کسی اور شے سے مقابلہ کرے، نہ اس کو گنے نہ اسے پسند کرے، نہ ناپسند کرے، نہ اس سے کوئی نتیجہ نکالے، نہ اس کو اس طرح سے پہچانے، کہ یہ پہلے ہو چکی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم یہ جانتے ہیں کہ اس کی طرف مدہوشی کے ساتھ ٹھورنے کے بجائے ہم ایک لمحہ میں اپنی تعقلیت کو مجتمع کر سکتے ہیں اور اس کا مقام جنس تعین کر سکتے ہیں اس کو شمار کر سکتے ہیں اور اس پر حکم لگا سکتے ہیں۔ اس سب قصہ کے اندر کوئی بات ایسی نہیں جس کو ہم اپنے تاملی کام کے شروع ہی میں علم نہ مان چکے ہوں یا یعنی حقائق خارج از ذہن، افکار اور ان دونوں کے مابین وقوف کے ممکنہ رشتے۔ معطیات جس پر افکار کے عمل کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ جس ترتیب سے خبر ہو تا ہو وہ بالکل بدل جاتی ہے یعنی تجربی اور عقلی دنیا میں مختلف ہو جاتی ہیں۔ مثلاً روشنی کا کوئی ایسا نقطہ نہیں ہے جس کو میں اٹھا کر لکڑی کہ دوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ اس طرح سے زمان و مکان پر دسیوں سے علیحدہ نہیں ہوتا اور اس کا خیال ایسی اشیاء کی ساتھ نہیں ہوتا جو طبعی طور پر اس سے فطرت کی خلیج سے جدا ہیں۔ دیکھو ایک تو واقعات کا ہم کو فطری طور پر تجربہ ہوتا ہے اور ایک یہ طبیعیات کی کسی درسی کتاب منطقی قوانین کے تحت درج ہوئے ہیں عقلی اسکیم ایک طرح کی چھلنی ہے جس میں ہم دنیا کے مافیہ کو جمع کر لینا چاہتے ہیں۔ اکثر واقعات و علاق اس کے سوراخوں میں سے نکل جاتے ہیں کیونکہ یہ ایسے لطیف یا غیر اہم ہوتے ہیں کہ کسی تعقل میں جمنے سے قاصر رہتے ہیں۔ لیکن جب کوئی ایسی طبیعی حقیقت نظر کے سامنے آتی ہے کہ اس میں اور کسی دوسری عقلی حقیقت کا تعلق معلوم ہوتا ہے تو یہ چھلنی میں سے گزرنے نہیں پاتی۔ اور وہ تمام محولات و علاق جن سے اس کو شناخت کیا گیا ہے اس کے بھی محولات و علاق بن جاتے ہیں۔ یہ الفاظ دیگر اس پر چھلنی کا جال عمل کرتا ہے۔ اس طرح سے وہ عمل و وقوع پذیر ہوتا ہے جس کو مسٹر باکسن اور ان کی نظام عالم کا عقلی نظام عالم

میں انتقال کہتے ہیں۔

باب ۱۲ میں ہم بیان کر نیگے کہ کس طرح یہ انتقال ہمیشہ کسی ذہنی دلچسپی کے لئے ہوتا ہے اور وہ تعقل جس سے ہم ذرا جسے ہی تجربہ کو لیکر اس پر عمل کرتے ہیں وہ حقیقت محض غایتی آگاہ ہوتا ہے۔ یہ تعقل کرنے ذہن میں قائم کرنے معنی کو مضبوطی کے ساتھ قبضہ میں رکھنے کا کل فعل اس کے علاوہ کچھ غلط نہیں کرتا تعقل کرنے والا ایسا جاندار ہے جس کے ذاتی اغراض و مقاصد میں اس لئے تعقل پر بہت کچھ کہنے کی ضرورت ہے مگر فی الحال اسی قدر کافی ہوگا۔

باب سیزدہم

امیار و مقابلہ

عام طور پر یہ بات دیکھنے میں آتی ہے، کہ بعض لوگوں کے حواس بعض کے مقابلے میں زیادہ ذکی ہوتے ہیں، اور بعض کے اذہان اس قدر قوی ہوتے ہیں کہ وہ بال کی کھال نکالتے ہیں، اور ان کو ایسی بات میں، دو پہلو نظر آ جاتے ہیں جس میں اکثر لوگوں کو صرف ایک ہی پہلو نظر آتا ہے۔ زمانہ ہوا کہ لاک نے کہا تھا کہ قوت امتیاز ہی ایسی استعداد ہے، جس میں انسان باہم مختلف ہوتے ہیں۔ جو کچھ کہ اس نے لکھا ہے وہ اس لائق ہے کہ اس کو اس باب کا مقدمہ بنایا جاتا ہے۔

ہمارے اذہان میں ایک اور استعداد چند تصورات میں امتیاز کرنے اور ان کے پہچاننے کی ہوتی ہے۔ کسی شے کا اجمالی طور پر ایک پریشان مبہم تصور قائم کرنا کافی نہیں ہوتا۔ جب تک ذہن کو مختلف اشیا اور ان کے اوصاف کے مابین اور اک نہیں ہوتا، اس وقت تک بہت ہی تھوڑے علم کی قابلیت رکھتا ہے۔ اگرچہ ہمارے گرد و پیش کی چیزیں ہم کو اسی طرح سے متاثر کرتی رہیں، جس طرح سے اب متاثر کرتی ہیں، اور ذہن مسلسل فکر میں مصروف رہے۔ اس ایک چیز سے دوسری چیز کے علاوہ کرنے، اور امتیاز کرنے کی استعداد پر چند بہت ہی

عام دعاوی کی شہادت اور ان کا یقین مبنی ہے، جن کو مسلمہ حقائق سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ لوگ اس علت کو تو نظر انداز کرتے ہیں، جس کی بنا پر ان کو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، اور ان کو کلیتہً یکساں خلقی ارتسامات سے منسوب کرنے لگتے ہیں حالانکہ یہ بات فی الحقیقت ذہن کی اس امتیازی استعداد پر مبنی ہوتی ہے، جس سے یہ دو تصوروں کے مختلف ہونے کا ادراک کرتا ہے۔ لیکن اس کا اور ذکر آئندہ آئے گا۔

یہ بات کہ تصورات کے امین صحیح طور پر امتیاز کرنے میں جو نقص رہ جاتا ہے وہ کس حد تک آلات حس کی کندی اور ان کے تصور پر مبنی ہوتا ہے، یا فہم کے کافی ذکی ہونے یا کافی مشاق نہ ہونے یا متوجہ نہ ہونے پر مبنی ہوتا ہے، یا عجلت پر مبنی ہوتا ہے، جو بعض مزاجوں میں فطری ہوتی ہے، اس کی تحقیق کی میں یہاں کو شش نہ کروں گا۔ صرف اس قدر کہدینا کافی ہے، کہ یہ ایسا عمل ہے جس کا ذہن خود غور کر کے اپنے طور پر مشاہدہ کر سکتا ہے۔ یہ اس کے باقی علم کے لئے اس قدر اہمیت رکھتی ہے، کہ جس حد تک خود یہ استعداد کند ہوتی ہے، یا اس سے صحیح طور پر کام نہیں لیا جاتا، اس حد تک ہمارے تصورات مبہم اور ہمارا استدلال و نتیجہ پریشان و غلط ہوتا ہے۔ اگر تصورات کو حافظہ مستحضر رکھنے میں اجزا کی تیزی شکل ہوتی ہے، تو اس طرح سے ان کے غیر پریشان رکھنے، اور جہاں خفیف سا بھی فرق ہو وہاں امتیاز کر سکنے میں نتیجہ کی صحت استدلال کی صفائی پائی جاتی ہے، جو ایک آدمی کو اوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ لہذا عام طور پر جو کہا جاتا ہے، کہ جو لوگ حاضر جواب ہوتے ہیں، اور عمدہ یادداشت رکھتے ہیں، ان کی رائے اس قدر صائب اور ان کا استدلال اس قدر گہرا نہیں ہوتا۔ کیونکہ حاضر جوابی زیادہ تر بہت سے تصورات کے جمع رکھنے اور جہاں کہیں کوئی مشابہت یا معارفت ہو ان کو تیزی اور تنوع کے ساتھ ترکیب دینے پر مشتمل ہوتی ہے، جس سے دلہند تصویریں اور خوش نما منظر تخیل کے سامنے آتے ہیں۔ اس کے برعکس فیصلہ نہایت ہی ہوشیار سی سے ایک تصور کو باقی تصوروں سے علیحدہ کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس میں اس امر کا لحاظ رکھا جاتا ہے کہ خفیف ترین فرق بھی نظر انداز نہ ہونے پائے، کیونکہ بصورت دیگر مشابہت اور مناسبت کی بنا پر ہم ایک شے کو دوسری کے مطابق سمجھنے لگیں گے۔ یہ طرز عمل استغابہ اور ایہام

کے بالکل برعکس ہے، کیونکہ استعارہ تو زیادہ تر بذلہ سخی کے اس التذاذ و خوش طبعی پر مشتمل ہوتا ہے، جو تخیل کو اس شدت سے متاثر کرتا ہے، اور اسی بنا پر لوگ اس کو بہت پسند کرتے ہیں کہ اس کا حسن پہلی نظر میں نمایاں ہو جاتا ہے، اور اس کے اندر جو کچھ حقیقت یا استدلال ہوتا ہے، اس کے جاچنے کیلئے کسی قسم کی محنت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن لاگ کے متاخرین نے اس راہ میں قدم بڑھانے میں سستی سے کام لیا جس کے مفید ہونے کے متعلق ان کے استاد نے اشارہ کیا تھا۔ اور انھوں نے امتیاز کے مطالعہ سے اس قدر بے اعتنائی برتی ہے کہ کہا جاسکتا ہے قدیم انگریزی علمائے نفسیات نے اس کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کیا۔ ان کے ہاتھ میں تو اختلاف آگیا تھا، اسی کو وہ ذہن کی سب سے بڑی قوت سمجھتے تھے۔ ڈاکٹر مارٹینو نے مین کے فلسفہ پر جو تبصرہ کیا ہے، اس میں لاگی کردہ کے اس ایک رخصہ میں پر بعض نہایت عمدہ باتیں لکھیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ہماری ذہنی تاریخ دیکھنے میں ایسی معلوم ہوتی ہے۔ کہ اس سے سپہم نئے مرکبات بنتے رہتے ہیں۔ اختلاف ارتباط امتزاج ناقابل ارتقاع ربط سب کے سب کثرت محیطات سے کسی وحدت نتیجہ کی جانب تغیر کو ظاہر کرتے ہیں۔ لہذا عمل کی اگر توجیہ کرنی ہو، تو اس کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اول تو اصلی اجزائے ترکیبی کا صحیح بیان، اور پھر ان کی ترکیب کے قوانین کا صحیح بیان جس طرح سے علم کیمیا سے ہم کو پہلے سادہ عناصر کی ایک فہرست دستیاب ہوتی ہے، اور پھر ان کی ترکیب کے اصول ملتے ہیں۔ ان دو شرطوں میں سے آخری شرط کو تو اسلامی نفسیاتی پورا کر دیتے ہیں۔ مگر پہلی شرط کو پورا نہیں کرتے۔ یہ عناصر کی فہرست پر متفق نہیں ہیں یعنی ان میں باہم ان علامات پر اتفاق نہیں ہے جس سے کہ سادہ اور مرکب کے مابین امتیاز ہو سکے۔ نفسیاتی وحدت مقرر نہیں ہوتی ہارٹلی جس کو وحدت کہتا ہے، مل اس کو نصف و جن یا زائد عناصر کا مرکب بتاتا ہے۔ اور موجودہ زمانہ کے اساتذہ کا یہ رجحان ہے کہ وہ اپنے استاد کے بہتر راستہ سے منحرف ہوتے چلے جاتے ہیں مثلاً ہارٹلی کسی ایک شے (مثلاً سنگترے) کے کل موجودہ اثر کو ایک مفرد جس کہتا تھا۔ اور اس کا مجموعی طور پر جو بعد میں اثر باقی رہ جاتا ہے اس کو ایک مفرد تصور جس کہتا ہے۔ اس کے برعکس اسکے موجودہ زمانہ

کے متع اسی اثر کو متعدد حسوں کا مجموعہ کہتے ہیں اور اس کے تصوری شان کو اس سے کہیں زیادہ مرکب مانتے ہیں۔ ایک شے کا تصور ان کے یہاں بجائے اس کے کہ ابتدائی نقطہ آغاز ہو تو گراؤ تجربے کے پیچیدہ نتائج میں سے ہوتا ہے اور اس کو اس لئے پیہم بیان کیا جاتا ہے کہ یہ عادی اختلاف کی امتزاجی قوت کی خاص مثال ہوتا ہے چنانچہ جیسے مل نکھتا ہے

”اسی عظیم قانون اختلاف سے ہم اپنے ان تصورات کی ساخت کو منسوب کرتے ہیں جو خارجی اشیاء کے ہم کو ہوتے ہیں یعنی بعض حسیں اس قدر متواتر ہوتی ہیں کہ یہ سب مرکب ہو جاتی ہیں اور ایک تصور کہلاتی ہیں۔ لہذا جس کو ہم تصور شجر تصور حجر تصور انسان یا تصور اسپ کہتے ہیں وہ دراصل بہت سی چیزوں کا تصور ہوتا ہے۔ درخت پتھر گھوڑے انسان (جو اشیاء کے نام ہیں) کا نام لیتے ہوئے میں اپنی حسوں کی طرف اشارہ کرتا ہوں اور ممکن ہے میرا اشارہ محض ان ہی کی طرف ہو۔ بس حقیقت یہ ہے کہ حسوں کے ایک ایسے مجموعہ کو جسے ایک خاص حالت ترکیب میں خیال کیا جاتا ہو محض کسی نام سے موسوم کر دینا ہی لازم ہے۔ نظریں عضلات کی خاص حسیں ایسی ہیں جن کے تصورات۔ گے رنگ اور مندا کوھر درے پن چکنے پن ذائقہ بو کے احساسات اس قدر مل جاتے ہیں کہ ایک تصور معلوم ہونے لگتا ہے، ان کو میں تصور شجر کے نام سے موسوم کرتا ہوں۔“

”بالکل ایسی ہی بات مسٹر مین کہتے ہیں۔“

”بالعموم خارجی اشیاء ہم کو مختلف حواس کے ذریعہ سے متاثر کرتی ہیں۔ سمندر کے کنارے جو کنکری پڑی ہوئی ہے، اس کی شکل اور رنگ کا عکس آنکھ پر پڑتا ہے۔ ہم اس کو ہاتھ میں لیتے ہیں اور اس طرح سے شکل کے ارتسام کا اعادہ ہوتا ہے اور لمس کا احساس بھی ہوتا ہے۔ دو کنکریوں کو باہم ٹکراتے ہیں تو ایک خاص قسم کی آواز پسدا ہوتی ہے۔ اس قسم کی شے کا ارتسام باقی رکھنے کے لئے ان تمام مختلف نتائج میں اختلاف ہونا چاہئے۔ اس قسم کا اختلاف جب کچھ ہو کر قوی ہو جاتا ہے تو یہ ہمارا کنکری کا تصور یا اس کا ذہنی ہم ہوتا ہے۔ اب اس سے جب عضوی دنیا پر آتے ہیں اور گلاب کے ایک پھول کو توڑتے ہیں تو ہمارے آنکھ اور ہمارے ہاتھ کو وہی احساس رنگ و لمس ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ بو اور ذائقے کے احساس علاوہ ہوتے ہیں۔“

”ان تمام احساسات کو ایک مجموعے کی صورت میں جمع ہونے کے لئے ایک خاص مدت ضروری ہوتی ہے جس سے ہمارے ذہن میں عملی طور پر ایک گلاب کی ایک مثال قائم ہو جاتی ہے۔ جب ان کا پوری طرح سے انتساب ہو جاتا ہے، تو ان خاص ارتسامات میں سے کوئی ایک باقی کا اخیار کر دیتا ہے۔ محض گلاب کی خوشبو اس کی شکل اس کی خاردار ٹہنی کی یا دکل ارتسام کو نظر کے سامنے لا کر حاضر کر دیتی ہے۔“

”اب اشتقاق کی یہ ترتیب جس میں ہمارے خارجی علم کا آغاز متعدد ارتسامات سے کیا جاتا ہے، اور انجام اس کا وحدت پر ہوتا ہے، اس کے متعلق ہم یہ خیال کرتے ہیں، کہ ہماری ذہنی تاریخ کو بالکل منقلب کر دینے کے مرادف ہے۔ ہمارے خیال میں ہمارے لئے جو ان منافذ کی تعداد کی طرف اعتنا نہیں کیا، جن سے کہ ایک نئے سے ہم متاثر ہوتے ہیں، اور اس کے باوجود نتیجہ کو ایک خیال کیا ہے، تو وہ بالکل صحیح راستہ پر ہے اب بھی، جب کہ زندگی ہم کو بہت سے تعلیمی سبق دے چکی ہے، جو ہم اپنے آپ اور اپنے منظر کی حالت کو متعین کر سکتے ہیں، ارتسامات کی کثرت کا احساس پیچھے کھینکا جاتا ہے، اور ہماری حالت غیر منقسم شعور کی ہوتی جاتی ہے۔ مثلاً ہم کو کان میں ایک کھان بھنبھناہٹ کا احساس نہیں رہتا، یا آنکھوں کے سامنے روشنی کا یا لباس کے وزن کا اگرچہ ہمارے احساس پر ان سب کا عمل ہو رہا ہے۔ اسی قانون کو ایک بار تسلیم کرنے کے بعد ہمارے لئے کے نقطہ نظر کو بہت دور تک لیجانے کی ضرورت ہے۔ یہی نہیں کہ ہر شے کو اس سے پہلے تو اس کے اوصاف کا علیحدہ علیحدہ احساس ہو، ہمارے سامنے منظر ہو رہا ہے، بلکہ ہمارے گرد و پیش کا کل منظر رفتہ رفتہ اپنی خاموش یا مین سے ظہور و تغیر کے ذریعہ ایک ایک شے کے علیحدہ آتا جا رہے۔ حتیٰ کہ خود ہماری اپنی ذات کو دنیا کے مقابل میں میسر ہونے کے لئے اس تصادم کا انتظار لازمی ہے، جو ان قوتوں میں ہوتا ہے، جو ہم سے خارج ہوتی ہیں اور ہم کو ملتی ہیں۔ سرخ ہاتھی دانت کی گیند جب آنکھ کے سامنے پیسے پہل لانی جاتی ہے، اور پھر اس کو ہٹا لیا جاتا ہے، تو یہ اپنی ایک ذہنی مثال چھوڑ جاتی ہے، جس کے اندر وہ تمام چیزیں جمع ہوتی ہیں، جن کا ہم کو بیک وقت احساس ہوا تھا۔ اب اس کے بعد اگر سفید گیند لانی جائے، تو اس مثال سے بنائے تقابل، ایک وصف سرخی کا علیحدہ

ہو کہ ذہن میں نمایاں ہو جائے گا۔ اب سفید گنید کی جگہ ایک انڈالاڈ، تو یہ نیا فرق اس گنید کی شکل کے خیال کو نمایاں کرے گا۔ اس طرح سے وہ شے جو ماحول سے صرف ایک شے کے طور پر غلبہ ہوئی پہلے سرخ، پھر سرخ گول شے ہو جاتی ہے وغیرہ۔ لہذا بجائے اس کے کہ اوصاف کا احساس غلبہ ہو اور پھر یہ مل جل کر ہم میں اس شے کا احساس پیدا کریں، شے کا احساس ان سے پہلے ہوتا ہے، اور اپنی وحدت میں سے یہ ایک ایک کر کے ان کو ہمارے علم میں لاتا ہے۔ اس امتیاز میں اہل مرکزے کی خاص نوعیت یا نام کبھی زائل نہیں ہوتا۔ اس سے جو فرق ظاہر ہوتا ہے، وہ محض ایک وصف ہوتا ہے، جس کو ایک صفت سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ اسی وجہ سے ہم یہ خیال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ شے ان اوصاف پر شکل نہیں، بلکہ انکی حامل ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے اس بات کو ہمارا دل کبھی پوری طرح پر قبول نہیں کرتا، کہ اوصاف کا کوئی منتشر مجموعہ کبھی ان کے مل جانے سے ایک شے بن سکتا ہے۔ کل کی وحدت منتشر ہوتی ہوئی محسوس نہیں ہوتی، اور یہ معلوم نہیں ہوتا، کہ یہی اوصاف کے اندر بتدریج تحلیل ہوتی جا رہی ہے۔ اس کا ایک وجود رہتا ہے جو اس کو نمایاں ہونے والے وصف کے مقابلہ میں شے بنانا ہے، جو اس کا مظہر ہی محمول ہوتا ہے۔ اگر اپنی ذات اور عالم کے مابین، شے اور اس کے ماحول کے مابین، شے اور اس کے وصف کے مابین یہ دائمی عمل امتیاز نہ جاری رہتا تو انتزاع کی جانب کوئی قدم نہ اٹھ سکتا۔ اوصاف کی جانب ہماری توجہ معطف نہ ہو سکتی۔ اور اگر ہمارے دس ہزار شعور بھی ہوتے تو وہ مل کر ایک شعور بن جاتے۔ لیکن اگر صورت حال یہ ہے، تو یہ کہنا کہ حسیں خود کو مجموعوں میں یکجا کر لیتی ہیں، اور اس طرح سے ہمارے لئے وہ چیزیں بنا دیتی ہیں، جن کا ہم خیال کرتے ہیں، نظام فطرت کی قطعی طور پر تکذیب کرنے، اور ہم وقت وجود جن کے متعلق نظریہ کی تمام تر زبان حقیقت کے منقلب کرنے کے مساوی ہے۔ تجربہ کی ترقی اور عقل کی تربیت اسلاف سے نہیں، بلکہ امتیاز سے ہوتی ہے، یہ متعدد اقسامات کے ایک میں تحویل ہونے پر نہیں، بلکہ ایک کے متعدد ہو جانے پر مبنی ہوتی ہے۔ صحیح نفسیاتی تاریخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ اپنے کو ترکیبی اصطلاحات میں نہیں بلکہ تحلیلی اصطلاحات میں پیش کرے۔ جوہر ذہن، علت، مکان کے وہ قصورات جن کو یہ نظام نہایت پیچیدہ خیال کرتا ہے،

جو ایسے لاتعداد عناصر کا آخری نتیجہ ہیں، جو ایک جگہ اکٹرا کر مل جاتے ہیں، وہ درحقیقت شعور کی پس ماندہ سادگیاں ہیں، جن کی بقا کو منظر ہری تجربہ کے گردابوں اور موجوں نے ہاتھ تک نہیں لگایا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تجربہ کی تربیت ارتباط اور افتراق دونوں کے ذریعہ سے ہوتی ہے، اور نفیات کا ترکیبی اور تخلیقی دونوں اصطلاحات میں ہونا ضروری ہے ہمارے ابتدائی مجموعوں کو امتیازی توجہ از سر نو تقسیم کرتی ہے، اور دوسری طرف یہ اور مجموعوں کے ساتھ خود ہماری حرکات کے واسطے سے جو ہمارے حواس کو مکان کے ایک حصہ سے دوسرے حصے میں لے جاتی ہیں، یا اس وجہ سے کہ نئی اشیاء آتی رہتی ہیں، اور ان کی جگہ لیتی رہتی ہیں، جن سے ہم پہلے متاثر ہوئے تھے، متحد ہوتے جاتے ہیں۔ ہجوم کا ارتسام سادہ اور لاک کا نقور سادہ دونوں ایسے امتزاع ہیں، جن کا تجربہ میں کبھی تحقق نہیں ہوتا۔ تجربہ تو ابتداء ہی سے ہمارے سامنے مقرون اشیاء لاتا ہے، جو باقی دنیا سے جو ان کا زمان و مکان میں احاطہ کئے ہوئے ہے، ہم سے متعلق رکھتی ہیں لیکن جن کے داخلی عناصر و اجزا میں تقسیم ہو جانے کا امکان ہوتا ہے۔ ان اشیاء کو ہم پارہ پارہ کر کے بھر جوڑتے ہیں۔ اپنے علم کو ترقی دینے کے لئے، ہم کو ان سے دونوں طرح سے پیش آنا پڑتا ہے، اور یہ کہنا مشکل ہے، کہ کون سے طریقہ کا ان پر زیادہ تر عمل ہوتا ہے، مگر چونکہ وہ عناصر جن سے رواجی اختلافیت اپنی ترکیبات کو عمل میں لاتی ہے، سب اتنا کے نتائج ہیں جن کو نہایت مبالغہ کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے، اس لئے یہی مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ ہم کو تخلیقی توجہ اور امتیاز کے موضوع پر پہلے گفتگو کرنی چاہیے۔ کسی جزو کو علیحدہ پہچاننا یا اس کی طرف توجہ کو منعطف کرنا بلا لحاظ اس امر کے کہ اس سے ہماری کیا غرض ہے، ایک امتیازی فعل ہوتا ہے۔ صفحہ ۴۰۴ میں یہ ذکر ہو چکا ہے کہ بعض اوقات ہم پر خود بخود ایک بے امتیازی کیفیت طاری ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ ان اشیاء کی بابت بھی جن میں امتیاز کرنا ہم کو پہلے سے آتا ہے۔ گلوں و فارم یا ٹائٹس اور کسانڈ جیسی بے حس کرنے والی چیزیں بعض اوقات اس سے بھی زیادہ کامل بے امتیازی کیفیت پیدا کر دیتی ہیں جس میں عددی امتیاز تو خاص طور پر معدوم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس جانب میں انسان کو روشنی تو نظر آتی ہے، آوازیں

سانی دیتی ہیں، مگر وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ آیا یہ ایک ہیں یا متعدد ہیں۔ جہاں ایک شے کے اجزا میں پہلے سے امتیاز ہوتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک ایک امتیازی فعل کا معمول بن چکا ہے، وہاں ہم شے کو پھر اس کی قدیم وحدت میں نہیں دیکھ سکتے۔ ان حالتوں میں ممکن ہے کہ اس کی ترکیب کے متعلق ہمارا شعور اس قدر نمایاں ہو جائے کہ، ہم کو اس امر کا بھی شکل سے یقین آئے، کہ یہ کبھی غیر منقسم بھی تھی۔ مگر یہ خیال صحیح نہیں صرف اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اگر رسامات کی کوئی تعداد اسی ذرائع کی کسی تعداد سے ایک ایسے ذہن میں ایک وقت میں آئے جن کا اس نے کبھی علیحدہ تجربہ نہ کیا ہو تو یہ اس ذہن کیلئے ایک منفرد غیر منقسم شے بن جی ہو جائیگی۔ قانون یہ ہے کہ جتنی چیزیں جمع ہو سکتی ہیں، وہ جمع ہو جاتی ہیں، صرف وہی شے علیحدہ ہوتی ہے جس کا علیحدہ ہونا لازمی ہوتا ہے۔ رسامات کو جو شے علیحدہ کر دیتی ہے وہ کونسی ہے؟ اس کا مطالعہ ہم کو اس باب کے اندر کرنا ہے۔ گوان کا علیحدہ ہونا اس صورت میں آسان ہوتا ہے، جب یہ علیحدہ علیحدہ اعصاب سے آتے ہیں، مگر اعصاب کا علیحدہ ہونا ہی ان کے امتیاز کی ایک قطعی شرط نہیں۔ یہ بات ہم کو ابھی تھوڑی دیر میں معلوم ہو جائے گی۔ پہلے پہل بچہ جس پر رسامات آنکھ کا ناک جلد احتساب طرف سے آن واحد میں حلقہ کرتے ہیں، وہ دنیا کو عجیب و غریب پر شور و بری خیال کرتا ہے۔ زندگی کے ختم تک کل اشیا کو ہم جو ایک مقام سے منسوب کرتے ہیں اس کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ کل جس جو ہمارے ذہن میں ایک وقت میں آئے ان کی ابتدائی بڑائی یا وسعت ایک ہی مکان میں ضم ہو گئی تھی۔ اس کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ جس ہاتھ کو میں چھو تا اور دیکھتا ہوں وہ مکانی اعتبار سے اس ہاتھ کے مطابق کیوں ہو جاتا ہے جس کو میں محسوس کرتا ہوں۔

یہ سچ ہے کہ بعض اوقات جب ایک ایسی شے کی جو ہمارے سامنے ہوتی ہے ایسی جزئیات سامنے آتی ہیں جن کی طرف اس سے پہلے توجہ منعطف نہ ہوئی تھی، ہمارا یہ تعجب یہ کہنے کو جی چاہتا ہے کہ یہ کس طرح ہوا کہ ہم شے کے محسوس کرنے کے بعد بھی اس سے ناواقف رہے، یا نتیجہ نکال لیا کہ جیسے کہ یہ سلسلہ ہے۔ درزیں رہی ہونگی مگر ہم نے ان کو محسوس نہیں کیا۔ کہاں سے ہم نے یہ تفصیلات سنی ہونگی یا ان سیڑھیوں پر سے چڑھے ہوئے؟ یہ ہمارے

ذہن پر اس وقت بھی اسی طرح سے عمل کر رہی ہوں گی، جس طرح سے اب کرتی ہیں، صرف اس وقت احساس نہ تھا، یا کم از کم توجہ نہ تھی۔ ہماری ابتدائی غیر محمل حسن و راصل انھیں عناصر کی بنی ہوئی تھی، ہمارا پہلا عجلت آمیز نتیجہ انھیں درمیان فی استاجات پر مبنی تھا، صرف اب تک ہم اس واقعہ کی طرف متوجہ ہونے سے قاصر رہے تھے۔ مگر یہ نفسیاتی کے مغالطہ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، یعنی ایک ادنیٰ ذہنی حالت کے متعلق یہ سمجھ لیا گیا ہے، کہ یہ مفہم طور پر وہ باتیں جانتی ہے جس کو ذہن کی ایک اعلیٰ حالت زیادہ اچھی طرح سے جانتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس شے کا خیال ہوتا ہے، وہ ایک ہی شے ہوتی ہے۔ مگر اس کا علم دوبار ذہن کی دو بالکل مختلف حالتوں کو ہوتا ہے۔ ایک بار اس کا شعور مسلم وحدت کے طور پر ہوتا ہے، دوسری بار ایسے اجزائے مجموعہ کی حیثیت سے ہوتا ہے جس میں امتیاز ہو چلتا ہے۔ یہ ایک ہی خیال کے دو نقش نہیں ہوتے، بلکہ ایک ہی شے کے دو بالکل علیحدہ خیال ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک خیال بجائے خود ایک مکمل شے ہوتا ہے جس کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی، کہ دوسرا اس کی درزوں کو پر کر دے۔ یہاں پیچھے پیچھے میں ایسی اشیا کا خیال کر رہا ہوں اور ایسے نتائج اخذ کر رہا ہوں جن کی یقین ہے کہ مستقبل تحلیل کرے گا، اور ان کو امتیازات سے گویا اور پیچیدہ کر دیکھا، جس سے مجھے جہاں اب ایک شے نظر آتی ہے اس وقت بہت سی چیزیں نظر آنے لگیں گی بااں ہمہ اس وقت مجھے اپنا خیال بجائے خود بالکل کافی معلوم ہوتا ہے، اور اس سرے سے لے کر اس سرے تک مالک و مختار معلوم ہوتا ہے، اور اس امر کا بالکل احساس نہیں کہ اس نے کسی شے کو نظر انداز کیا ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اندر غایت ورجہ کا امتیازی شعور موجود ہے۔ ایک نہ ایک نقطہ پر پہلا تحلیل کرنے کا عمل ختم ہو جاتا ہے، اور ہم کو فرق نظر آنے بند ہو جاتے ہیں۔ آخری اکائیاں جن پر اگر ہم رک جاتے ہیں، وہ ہمارے وجود کی خارجی عناصر ہوتی ہیں۔ کتنے کے وجود کے خارجی عناصر ہیو مبولٹ کے وجود کے خارجی عناصر سے مختلف ہیں، علمی انسان کے مابعد الطبیعیاتی سے مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن کتا اور علمی انسان اپنے خیالات میں تسلسل پاتا ہے،

اگرچہ ہیپو مبولٹ یا مابعد الطبیعیاتی کو یہ درزوں اور نقائص سے پر معلوم ہو۔ اور یہ خیالات کی حیثیت سے مسلسل ہیں۔ اشیا کا آمینہ ہونے کی حیثیت ہی سے اعلیٰ درجہ کے ذہن ان کو نظر اندازیوں سے پڑ پاتے ہیں۔ اور جب وہ چیزیں جو نظر انداز ہو گئی تھیں ظاہر کی جاتی ہیں اور وہ فرق عیاں ہوتے ہیں، جن کا ابتک پتہ نہ چلا تھا، تو یہ نہیں ہوتا کہ قدیم خیالات پارہ پارہ ہو جاتے ہوں، بلکہ پرانے خیالات کی جگہ نئے خیالات لے لیتے ہیں، جو اسی خارجی دنیا کے متعلق نئے احکام وضع کرتے ہیں۔

بالواسطہ مقابلہ کا جب ہم ایک عنصر کا پتہ لگاتے ہیں، تو اس وقت یہ ہو سکتا ہے کہ ہم خود اس کے عدم سے، یعنی اس کے وہاں موجود نہ ہونے سے، بلا لحاظ اس کے کہ وہاں کیا موجود ہے، مقابلہ کر لیں یا یہ کہ

اصل

صرف آخر الذکر کا لحاظ کریں۔ پہلے قسم کے امتیاز کا نام وجودی اور دوسرے قسم کا فرقی رکھے دیتے ہیں۔ فرقی امتیازات میں یہ خصوصیت ہوتی ہے، کہ ان کی اعتبار اور فروق پر ہوتی ہے، جو ایک دوسرے کی نسبت زیادہ یا کم معلوم ہوتے ہیں۔

فرقوں کے مکمل مجموعوں کو سلسلوں میں مرتب کیا جاسکتا ہے۔ سبک اور مدارج لون اس کی مثالیں ہیں ہمارے تجربہ کے ہر شعبہ کے معطیات کو ادنیٰ سے اعلیٰ تک اس ترتیب سے مرتب کیا جاسکتا ہے اور کوئی ایک خطہ ممکن ہے، تو اس قسم کے چند سلسلوں میں جگہ پائے۔ ممکن ہے ایک خاص براہ امتدادی سلسلہ میں بلند مرتبہ رکھتا ہو، اور خوشگوار سی کے سلسلہ میں متوسط مرتبہ رکھتا ہو، اور بلندی کے سلسلہ میں ادنیٰ مرتبہ رکھتا ہو۔ ایک خاص رنگ کے پوری طرح متعین کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کی حیثیت کیفیت کے سلسلہ میں متعین ہو، پھر خلوص (یعنی سفیدی سے مبرا ہونے) کے سلسلہ میں متعین ہو اور پھر شدت یا شوخی کے سلسلہ میں متعین ہو۔ ممکن ہے یہ ان اعتبارات میں سے کسی ایک اعتبار سے ادنیٰ ہو، مگر دوسرے اعتبار سے اعلیٰ ہو۔ اس قسم کے کسی سلسلے میں ایک کڑی سے دوسری کڑی پر گزرتے وقت ہم کو پہلی احساس نہیں ہوتا کہ فرق کا ہر قدم مساوی ہے، بلکہ ہم کو اس امر کا بھی احساس ہوتا ہے کہ ایک ہی جہت میں جا رہے ہیں جو اور تمام جہات سے مختلف ہے۔ یہ تدریجی اضافہ

فروق کا احساس ہماری عقلی زندگی کا اساسی واقعہ ہے۔ جوں جوں ہم ایک کڑی سے دوسری اور دوسری سے تیسری پر آتے ہیں، ہم کو ایک ہی شے کے تدریجی اضافہ کا احساس ہوتا چلا جاتا ہے، اور ہم کو اس امر کا بھی احساس ہو جاتا ہے کہ جوں جوں کڑی کڑی ہم آگے بڑھتے جائیگے، اس کڑی سے جس پر کہ ہم اب ہیں اس کڑی کا جس سے ہم نے آغاز کیا تھا بعد زیادہ ہوتا جائے گا۔ اس قسم کے سلسلہ میں ایسی دو کڑیوں کے مابین بہ نسبت درمیانی کڑیوں یا ایک درمیانی کڑی اور ایک انتہائی کڑی کے فاصلہ زیادہ ہوتا ہے۔ بلند سے بلند تر کم تر بلند سے زیادہ بلند ہوتا ہے، بعید سے بعید تر بعید سے زیادہ بعید ہوتا ہے۔ قدیم سے قدیم تر حال کی نسبت اور بھی زیادہ قدیم ہوتا ہے، بالا سے بالاتر نسبت کی نسبت اور بھی بالا ہوتا ہے۔ بزرگ سے بزرگ تر خورد کی نسبت اور بھی زیادہ بزرگ ہوتا ہے۔ یا اگر مختصراً اور عمومیت کے ساتھ بیان کیا جائے، تو یوں سمجھنا چاہئے کہ ہمیشہ سے بیشتر کتر کی نسبت اور بھی بیش ہوتا ہے۔ یہ ہے بالواسطہ مقابلہ کا عظیم الشان ترکیبی اصول، جو انسانی ذہن کے تدریجی اضافہ کے احساس میں مضمر ہوتا ہے۔ باب میں ہم کو معلوم ہو گا کہ تمام اعلیٰ درجہ کے عقلی اعمال کے انصرام میں یہ اصول ناقابل بیان اہمیت رکھتا ہے۔

کیا تمام فرق مقابلے کے فرق ہوتے ہیں

اس قسم کے کسی سلسلہ میں ہر فرق ایک متعین حسی مقدار معلوم ہوتا ہے، اور ہر کڑی سابقہ کڑی کے مانند معلوم ہوتی ہے، اس فرق کے ساتھ کہ اس میں اس مقدار کا اضافہ ہوتا ہے۔ بہت سی مقرون اشیا میں جو ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں یہ بات صاف طور پر معلوم ہو سکتی ہے کہ ایک شے بالکل ویسی ہی ہے، جیسی کہ دوسری صرف فرق یہ ہے کہ اس کے اندر کچھ شے زائد بھی ہے، یعنی ان دونوں میں بعینہ ایک جزو ہے جس پر ہر ایک ایک شے زائد کا اضافہ کرتی ہے، مثلاً ایک ہی بلاک سے دو تصویریں لی گئی ہیں، مگر ان میں سے ایک میں رنگ کا اضافہ کیا گیا ہے، یا دو قالین ہیں جو ایک ہی نمونہ کے مطابق بنائے گئے ہیں، مگر دونوں کے رنگ مختلف ہیں۔ اسی طرح دو قسم کی حسون کی ایک ہی جذبی نو

ہو سکتی ہے، اور یہ ہو سکتا ہے کہ باقی امور میں ایک دوسرے کی مخالف ہوں، مثلاً گہرا رنگ اور گہری آواز یا جیسے دو چہروں میں ایک ہی طرح کی ناک ہونی ممکن ہے اور باقی امور میں یہ ممکن ہے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں۔ ایک ہی سر جو مختلف کیفیت کے آلات سے بجایا جائے اس کی مشابہت کی توجیہ اس اصلی نوا کے وجود سے ہو سکتی ہے، جو دونوں میں مشترک ہے اور اس کے ساتھ زائد سرتیاں جو دوسرے میں نہیں ہیں۔ میں اپنے ہاتھ کو پہلے معمولی پانی میں غوطہ دیتا ہوں اور پھر اس سے زیادہ ٹھنڈے پانی میں مجھے اس طرح سے بعض زائد احساسات کا تجربہ ہوتا ہے جن میں ٹھنڈک کے وسیع تر اور غمیق انوکاسات ہوتے ہیں، جو پہلے تجربہ میں نہ تھے اگرچہ اور تمام امور میں یہ احساس پہلے کے بالکل مشابہ ہو۔ میں دونوں کو لیکران کا اندازہ کرتا ہوں، میری کہنی کے جوڑے کلائی اور باقی جسم کے نئے احساسات کی بنا پر ممکن ہے میں یہ کہہ دوں کہ دوسرا وزن پہلے کی نسبت زیادہ ہے۔ ان تمام حالتوں میں دو مختلف چیزوں سے ایک کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، اول وہ جو اس میں اور دوسری شے میں مشترک ہے اور دوسرا وہ جو اس سے مخصوص ہے۔ اگر ان کا 'ب' ج، د وغیرہ کا سلسلہ ہو اور جزو مشترک لا قرار دیا جائے اور کم سے کم فرق کو اس سلسلہ کی ترتیب اس طرح سے ہوگی۔

$$۱ = لا + س$$

$$ب = (لا + س) + س یا لا + ۲س$$

$$ج = لا + ۳س$$

$$د = لا + ۴س$$

اگر خود لا س یوں کا بنا ہو، تو کل سلسلہ کی توجیہ میں یہ کہا جائے گا کہ یہ ایک متغیر عنصر کی مختلف ترکیبات کا نتیجہ ہے۔ اور ہر کیفیت میں جو فرق نظر آئے ہیں، وہ صرف کثرت کے فرق ہو کر رہ جائینگے۔ اس قسم کی تحویل طبیعیات میں سالماتی نظریہ کا اور نفسیات میں فہنی مادے کے نظریہ کا نصب العین ہے۔ اس

کے معنی یہ ہیں کہ ہماری امثلہ کی تشکیل کے مطابق آسانی کے ساتھ تعمیم کر کے کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ ہر قسم کا فرق صرف جمع و تفریق پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور یہ کہ جس کو ہم فرقی اختیار کہتے ہیں وہ دراصل دوسرے لباس میں وجودی امتیاز ہی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں اور ب میں فرق ہوتا ہے وہاں ہم کو ایک میں ایسی شے نظر آتی ہے جو دوسری میں نہیں ہوتی۔ اس نظریہ کے مطابق ایک خاص نقطہ تک مطلق عینیت اور پھر مطلق عدم عینیت ان انتہائی کئی غیر مشابہتوں کی جگہ لے لیگی جو ان کے مابین ہوتی ہیں، اور امتیاز کا ذہنی عمل انتہائی نہ قرار دیا جائے گا، بلکہ محض منطقی اثبات و نفی میں تحویل ہو جائے گا یا اس اور اک میں کہ ایک تسے میں ایسی خصوصیت ہے جو دوسری میں موجود نہیں ہے۔

لیکن نظری طور پر یہ مفروضہ شکل سے لبریز ہے۔ اگر وہ تمام فرق جو ہم کو محسوس ہوتے ہیں، ایک جہت میں ہوں، جس کے معنی یہ ہونگے کہ تمام چیزوں کو ایک سلسلہ میں مرتب کیا جاسکتا ہے (اگرچہ یہ کتنا ہی طویل کیوں نہ ہو) تو ممکن ہے یہ اس وقت بھی کام دیجائے۔ مگر جب ہم اس مشہور واقعہ پر غور کرتے ہیں کہ اشار ایک دوسرے سے مختلف جہات میں مختلف ہوتی ہیں، تو اس کو کارآمد بنانا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ایک شے اور اشیا سے ایک جہت میں اضافے سے مختلف ہوتی ہے تو اس کو دوسری جہت میں اور اشیا سے ایک مختلف اضافہ سے مختلف ہونا لازمی ہے۔ فرض کرو اس کا نام م ہے۔ اس کے معنی یہ ہونگے کہ کیفی غیر مشابہتوں سے ایک بار چھٹکارہ پانے کے بعد ہم کو ان کے اضافوں میں پھر اس سے سابقہ پر مجبائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنے طریقوں کو پھر استعمال کر سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں م اور م میں جو فرق ہے، وہ کیفی نہیں بلکہ تیسبی ہے، یعنی یہ دونوں ایک ہی ہیں، صرف ایک اور اعلیٰ قسم کا اضافہ م کا ہوا ہے۔ مگر جب ہم اپنے ذہن کو اس واقعہ کی طرف مبذول کرتے ہیں کہ ہم دنیا کی ہر شے کا کل اشار سے مقابلہ کر سکتے ہیں، اور یہ کہ فرق کی جہات کی تعداد کی کوئی انتہا نہیں ہے تب ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ انتہائی فرقی اضافہ کے خود بخود مرکب ہونے کی پیچیدگی

جس سے اس نظریہ کے مطابق دنیا کے کل اختلافات کی اس سے گریز کرنے کی خاطر کہ کسی ایک کو انتہائی فرق نہ کہنا پڑے، تو جیبہ کی جاتی ہے، ہم سے بالاتر ہے۔ یہ نظریہ تو ذہنی غبار کے نظریہ کے مانند ہے جس میں اس کی تمام دشواریاں خاص طور پر پریشان کن انداز میں جمع ہیں، اور یہ سب محض اس بہل لذت کی خاطر ہے کہ بلا کسی اصول کے یہ کہا جاسکے کہ اشیاء کے عالم اور ذہنی تصورات کے مابین عناصر کی مطلق یکسانی اور مطلق غیر یکسانی کے علاوہ کچھ نہیں ہے، اور غیر یکسانی بھی ایسی ہے کہ جس کے اندر کسی قسم کے مدارج نہیں ہیں۔

مجھے تو یہ بہت زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تعلق کی اس قسم کی ماورائی زیادتیوں سے کنارہ کروں، اور فطری ظواہر پر کاربند رہوں۔ یہ غیر مشابہت یا اختلاف کو اشیاء کا ناقابل فناء تعلق قرار دینا، ایسا تعلق جس کے بہت سے مدارج ہونگے۔ اس غیر مشابہت کا مطلق غیر یکسانی انتہائی درجہ ہوگی اور مطلق یکسانی غیر یکسانی اقل درجہ جس کا امتیاز ہماری وقوفی قوتوں کا کمال ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ اشیاء کے فطری ظاہر اس تصور کے نہایت ہی مخالف ہیں کہ کسی قسم کے کیفی فرق نہیں ہوتے۔ اسی وضاحت سے جس سے کہ ہم کو بعض اشیاء میں فرق صرف جمع اور نفی پر مشتمل معلوم ہوتا ہے، بعض میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ صورت نہیں ہے۔ وخطوں کی لمبائی کے فرق کا جو احساس ہوتا ہے، اس کا نیلے اور زرد رنگ کے فرق سے یا داہنے اور بائیں کے فرق سے مقابلہ کرو۔ کیا داہنے بائیں میں صرف یہ فرق ہے کہ اس میں صرف کچھ اضافہ ہو گیا ہے، کیا نیلا جمع کچھ زرد کے مساوی ہے، اگر ایسا ہے تو کونسی شے جمع ہوتی ہے؟ جب تک ہم تصدیقی نفیات پر جے رہینگے

علہ اسٹوف (ٹان سائی کا لوجی صفحہ ۱۱۶) اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ نظریہ تمام فرق فردی ترکیب ہوتے ہیں، جب ہم اکائی کے متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو لازمی طور پر ترقی معکوس کا باعث ہوتا ہے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے خاص استدلال میں وہ ذہنی مادے کے نظریہ کی اصل کائیوں کو بھول جاتا ہے۔ مجھے بحیثیت شدہ غیر محدود اس نظریہ پر یقین رکھنے میں کوئی رکاوٹ معلوم نہیں ہوتی، اگرچہ میں اسٹوف کے استدلال کو پوری طرح تسلیم

اس وقت تک ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ سادہ قسم کے فرق بعض عناصر تجربہ کے مابین ناقابلِ تحویل قسم کا علاقہ ہوتے ہیں اور اس امر کے انکار پر مجبور ہوتے ہیں کہ فرق اقیانوس ہر جگہ محض اس امر کے تیقن تک تحویل ہو سکتا ہے کہ جو عناصر ایک واقعہ میں موجود ہوتے ہیں دوسرے میں موجود ہونے سے قاصر رہتے ہیں۔ مختصر یہ کہ اس امر کا ادراک کہ ایک عنصر ایک شے میں موجود ہے اور دوسری شے میں نہیں ہے اور کیفی فرق کا ادراک دو ایسے ذہنی افعال ہیں جن کو ایک دوسرے سے علاقہ نہیں ہے۔

مگر جب ہم اس پر اصرار کرتے ہیں تو ہمارا یہ تسلیم کرنا بھی لازمی ہے کہ کیفی فرق کتنے ہی کیوں نہ ہوں مگر صرف یہی فروق نہیں جن سے ہمارے ذہن کو سابقہ پڑتا ہو۔ ایسے فرق بھی بکثرت ہوتے ہیں جو محض ترکیب تعداد یا اثبات و نفی پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مگر فی الحال تو ان تمام کیفی واقعات کو نظر انداز کرنا مناسب ہے اور ان واقعات کو لینا چاہئے (جن کا کم از کم بھی اگر اندازہ کیا جائے تو بھی بہ کثرت ہیں) اور اس امر پر غور کرنا چاہئے کہ ہم کو سادہ فروق کیفیت کا کیونکر وقوف ہوتا ہے۔ ہم وقوف کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ ہم صرف ان حالات و شرائط کا تہ لگا سکتے ہیں جن کے تحت یہ واقعہ ہوتا ہے۔

اقتیاز کی | پس وہ شرائط کونسی ہیں جن کے تحت ہم ان اشیاء میں اقتیاز شرائط کرتے ہیں جن میں باہم سادہ فرق ہوتا ہے۔

حاشیہ بقیہ مغلذشتہ۔ کرتا ہوں اور خود کو ایسے غیر معمولی واقعہ مفکر کے ساتھ پانے پر خوش ہوں۔ وہاں کی تعقیدات میرے نزدیک کوئی وزن نہیں رکھتیں کیونکہ یہ مصنف ان اشیاء کی مشابہت جو صریح طور پر مرکب ہوتی ہیں اور ان اشیاء کی مشابہت میں اقتیاز نہیں کرتا جو محسوس طور پر سادہ ہوتی ہیں۔

۱۔ اس عقیدے کو کہ معلومات کی وہ علتیں جن کو ہم کیفی طور پر مختلف محسوس کرتے ہیں ایسے واقعات ہوتے ہیں جو صرف کما مختلف ہوتے ہیں مثلاً نیلا رنگ شیر کی ہنی موبوں سے پیدا ہوتا ہے اور زرد اس سے کم تعداد کی موبوں سے پیدا ہوتا ہے اس احساس کیساتھ گڈ مڈ کرنا چاہئے کہ خود معلومات میں کمی اقتیاز سے فرق ہوتا ہے۔

اول یہ کہ اشیا کا زمانا یا مکان یا کیفا باہم مختلف ہونا ضروری ہے۔ اگر ان اعتبارات میں سے کسی ایک سے بھی کافی فرق ہو تو پھر ہم اس کو نظر انداز نہیں کر سکتے سوائے اس صورت کے کہ ہم ان چیزوں کو دیکھیں ہی نہیں۔ سفید زین پر سیاہ پٹی کو ہر شخص محسوس کرنے پر مجبور ہے۔ اسی طرح ہلکے اور بھاری سر کا فرق بھی ہر شخص کو محسوس ہو گا۔ ان صورتوں میں امتیاز غیر ارادی طور پر ہو جاتا ہے۔ مگر جہاں خارجی فرق کم ہوتا ہے وہاں امتیاز کا فوراً ہونا ضروری نہیں بلکہ اس کے ہونے کے لئے ممکن ہے بہت کچھ توجہ اور کوشش کی ضرورت ہو۔

دوسرے امتیاز کے لئے یہ شرط معین ہوتی ہے کہ مختلف چیزوں کے ارتسام ہم کو ایک وقت میں نہیں بلکہ یکے بعد دیگر ایک ہی عضو پر ہونے چاہئیں ہم وقت آوازوں کی نسبت تدریجی آوازوں کا مقابلہ کرنا آسان ہوتا ہے۔ اسی طرح دونوں یا دو حراتوں کو یکے بعد دیگرے ایک ہی ہاتھ سے پرکھنا نسبت اس کے کہ دونوں ہاتھوں سے ایک ہی وقت میں کام لیکر مقابلہ کیا جائے سہل ہے علی ہذا روشنی کے رنگوں میں امتیاز کرنے کے لئے آنکھ کو ایک سے دوسرے کی طرف پھرانے میں آسانی ہوتی ہے تاکہ وہ دونوں ایک ہی شبکی حصے کو متاثر کریں یہ کار کی سوئیوں کے ذریعہ سے جلد کے مقامی امتیاز کی تحقیق کرنے میں یہ معلوم ہوا کہ جب یہ یکے بعد دیگرے جلد سے مس کرتی ہیں تو یہ محسوس کرنا کہ یہ جلد کے مختلف حصوں کو مس کر رہی ہیں یہ نسبت اس حالت کے سہل ہوتا ہے جب ان کو ایک ساتھ ہی چھوا دیا جاتا ہے۔ موزن الذکر حالت میں کم پٹیٹھ ران وغیرہ پر ممکن ہے نقاط پر کار میں دو یا تین انچ کا فصل ہو مگر محسوس ایسا ہی ہو کہ دونوں سوئیاں ایک ہی جگہ چبھ رہی ہیں۔ ذائقہ اور بو میں تو ہر وقت ارتسامات کا مقابلہ کرنا قریباً ناممکن ہی ہوتا ہے۔ تدریجی ارتسام امتیاز کے لئے اس قدر معین کیوں ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک اور اک کے بعد جب دوسرا ادراک ہوتا ہے جو پہلے ادراک کے مانند نہیں ہوتا تو اچانک تغیر ہو جانے کی بنا پر اس سے درحقیقت ایک

حس تفاوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اب جن چیزوں کے متعلق یہ حس ہو وہ کیسی ہی کیوں نہوں، لیکن اس میں شک نہیں کہ اس حس میں ایک خاص کیفیت ضرور ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ یہ ان احساسات تغیر یا احساسات نسبت میں سے ہوتا ہے جن کے متعلق صفحہ ۲۴۵ پر بحث ہو چکی ہے۔ جب ایک بار اس کو براہِ یکتہ کر دیا جاتا ہے تو اس کا معروض ماقبل اور مابعد کی سکونی چیزوں کے ساتھ باقی رہتا ہے اور ہم کو مقابلہ کے احکام وضع کرنے کے قابل بنادیتا ہے۔ ابھی تھوڑی دور آگے چل کر معلوم ہو گا، ایسی دو چیزوں کے فرق میں جن کا اور اک ایک ساتھ ہوتا ہے، اس وقت تک کبھی امتیاز نہیں ہوتا، جب تک کہ ابتدائی عمل میں ہم نے ایک دوسرے کی جانب تدریج توجہ نہ کی ہو، اور اس دوران میں ان کے مابین فرق کی تغیری حس پیدا نہ ہو گئی ہو۔ ایک ساحت شعور کتنا ہی مرکب و پیچیدہ کیوں نہ ہو، مگر اس کی اس وقت تک کبھی تحلیل نہیں ہوتی جب تک اس کے بعض اجزا متغیر نہیں ہو جاتے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ہر لمحہ لاتعداد ہمو جو داشیا کو اپنے گرد و پیش دیکھتے ہیں۔ مگر اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری ایک مدت سے تربیت ہو رہی ہے اور ہر وہ نئے جو ہم کو اب علیحدہ معلوم ہوتی ہے، اس میں اور اس پاس کی اور چیزوں میں عرصہ ہوا کہ مختلف نسلوں میں متواتر سامنے آنے کی بنا پر امتیاز ہو چکا ہے۔ تو زائدہ بچہ کو آوازیں مناظر لمس اور آلام غالباً ایک غیہ تحلیل شدہ مجموعہ پر نشان معلوم ہوتا ہو گا۔

اگر تدریجی حوس میں فرق کم ہو، تو تغیر حتی الامکان جلد ہونا چاہئے اور دونوں کا ذہن میں مقابلہ کرنا چاہئے، تاکہ بہترین نتائج حاصل ہوں۔ دیکھاں شراہوں کے ذائقہ میں اس طرح سے صحیح فرق نہیں معلوم ہو سکتا کہ ابھی دوری منہ ہی میں ہو۔ یہی آوازوں اور حرارتوں وغیرہ کا حال ہے جن دو چیزوں کی حوس کا ہم کو مقابلہ کرنا ہے، ان دونوں کے آخری پہلوؤں کی ہم کو تحس ضرور ہونی چاہئے جس صورت میں فرق زیادہ ہوتا ہے، اس صورت میں یہ شرط کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اور اس حالت میں ہم ایسی حس کا جس کا واقعی طور پر احساس ہو رہا ہے، ایسی حس سے مقابلہ کر سکتے ہیں جس کا صرف ذہن میں وجود

ہو۔ جس قدر زیادہ وقفہ حسوں کے مابین ہوتا ہے اسی قدر ان میں امتیاز غیریقینی ہوتا ہے۔

اس طرح پر دو چیزوں کے مابین جس فرق کا فوری طور پر احساس ہوتا ہے، وہ خود اس شے کے متعلق ہمارے کچھ کہنے سننے کی قابلیت سے بری ہوتا ہے۔ ممکن ہے میں اپنی جلد دو علیحدہ نقاط سے مس کروں، مگر یہ نہ پہچان سکوں کہ کونسا نقطہ اوپر ہے اور کونسا نیچے ہے۔ ممکن ہے میں موسیقی میں دو دھڑکیوں کا اختلاف معلوم کر سکوں، اور اس کے باوجود یہ نہ بتا سکوں کہ ان دونوں میں سے کس کا امتداد بلند ہے۔ اسی طرح ممکن ہے میں مشابہ رنگوں میں امتیاز کر سکوں اور مجھے اس امر کا پتہ نہ چلے کہ ان میں کونسا بالکل بہ زردی ہے اور کونسا نیلگوں ہے، یا ان دونوں میں اختلاف کس قسم کا ہے۔

ہم کو اس قسم کے بلا واسطہ ادراکات فرق کو ان بالکل مختلف حالتوں کے ساتھ غلط نہ کرنا چاہئے، جن میں کہ ہم اس بنا پر استنباط کرتے ہیں، کہ فلاں دو چیزوں میں فرق ہونا لازمی ہے کیونکہ ان میں سے ایک کے متعلق ہم کو مقدار واقفیت ہے کہ اس کی بنا پر ہم ان کو علیحدہ و مختلف سمجھتے ہیں۔ دو تجربوں کے مابین جب وقفہ زیادہ ہوتا ہے، تو اکثر یہ ہوتا ہے، کہ پہلے تجربہ کی کوئی قطعی تمثال تو ہمارے ذہن میں محفوظ نہیں رہتی، صرف اس کے متعلق چند واقعات یاد رہ جاتے ہیں جن پر ہم اپنی رائے قائم کرتے ہیں۔ مثلاً میں جانتا ہوں کہ گذشتہ ہفتہ دھوپ میں جتنی چمک تھی اتنی آج نہیں، کیونکہ اس روز میں نے یہ کہا تھا کہ آج تو دھوپ آنکھیں چندھیا گئے دے رہی ہے اور آج اس کے متعلق میں یہ نہیں کہہ سکتا۔ یا میں اب اپنے آپ کو سال گذشتہ کی نسبت چاق و چوبند پاتا ہوں، کیونکہ اس وقت میں نفسیاتی غور و فکر نہیں کر سکتا تھا، اور اب کرتا ہوں، ہم اکثر اپنے ایسے احساسات کا مقابلہ کیا کرتے ہیں، جن کی کیفیت سے ہم مقابلہ کے وقت بالکل واقفیت نہیں رکھتے، مثلاً لذت و الام وغیرہ۔ اس قسم کے احساسات کی کوئی بین تمثال ذہن میں باقی رکھنا سخت مشکل ہے۔ امتیاز فیہ کے جائیں کہ تصور لذت لذت بخش تصور ہوتا ہے، اور تصور اہم المذاک تصور ہوتا

ہے، مگر بنی نوع کی عقل سلیم ان کے خلاف ہے، اور اس کو اس بات میں ہومر کے ساتھ اتفاق ہے، کہ مصائب و آلام کی یاد ممکن ہے، باعث مسرت ہو اور اس بات میں ڈانٹے سے کہ مصیبت میں اس سے زیادہ مضیقناک بات کوئی نہیں ہوتی کہ انسان اپنے راحت کے زمانہ کو یاد کرے۔

اس طرح ناقص طور پر جو احساسات یاد رہ جاتے ہیں، ان کا ہم کو حلال کے احساسات سے جو کچھ کہ ہم کو ان کے متعلق یاد ہے، اس کی مدد سے مقابلہ کرنا چاہیے۔ ایسی حالت میں ہم بعید تجربہ کو اس کا تعقل کر کے شناخت کرتے ہیں۔ اس کے تعقل کرنے کا سب سے مکمل طریقہ یہ ہے کہ کسی معیار کی پیانہ پر اس کی تعین کی جائے۔ اگر میں یہ جانتا ہوں کہ آج تھیرامیٹر کا پاور ہ صفیر پر ہے، اور گذشتہ اتوار کو ۳۲ پر تھا، تو میں یہ بھی جانتا ہوں کہ آج زیادہ ٹھنڈ ہے اور یہ بھی جانتا ہوں کہ کس قدر زیادہ ٹھنڈ ہے۔ اگر میں یہ جانتا ہوں کہ فلاں شرج ہے اور دوسرا دے ہے تو میں لازمی طور پر یہ بھی جانتا ہوں کہ یہ دوسرا شرج پہلے کی نسبت بلند ہے۔ یہ نتیجہ کہ دو چیزیں باہم مختلف ہیں، کیونکہ ان کے لوازم نتائج نام ضمنوں (زیادہ عام طور پر لو) یا ان کی علامات میں فرق ہے، اس میں شک نہیں کہ پیچیدہ ہو سکتا ہے۔ علوم سے اس کی مثالیں مل سکتی ہیں کہ کس طرح سے لوگوں نے نتائج میں فرق دیکھ کر بالکل نئی افتراضی علتیں فرض کر لی ہیں۔ لیکن کتنے ہی مدارج طے کرنے کے بعد یہ انتہائی اقبایات ہوئے ہوں، یہ سب کے سب کہیں نہ کہیں فرق کے براہ راست وجدان پر ختم ہوتے ہیں۔ یہ نتیجہ اخذ کرنے کی آخری بنیاد کہ لزب مختلف ہیں، یہ ہونی چاہیے کہ لزوم ہے اور ب، ن ہے اور م و ن باہم مختلف ہیں۔ پس ہم کو لزب کے پیچیدہ واقعہ کو نظر انداز کر دینا چاہیے، اور ان کی علامات م و ن کے مابین ناقابل تحلیل فرق کا جو ادراک ہوا ہے، اس کی طرف متوجہ ہونا چاہیے کہ یہ بظاہر سادہ چیزیں ہیں۔ میں نے کہا تھا کہ اگر ایک شے کے بعد فوراً ہی دوسری آئے، تو فرق کا اثر محسوس ہو جاتا ہے۔ جب م سے ن اور ن سے م پر بالتواتر آتے ہیں، تو یہ بالتواتر محسوس ہوتا ہے جس حالت میں فرق اس قدر خفیف ہوتا ہے کہ اس

محسوس ہونا مشکل ہوتا ہے تو (کم از کم ہم اپنی توجہ کے رو بدیل سے) اس کو بار بار محسوس کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن تغیر کے مختصر بے زمانہ میں فرق محسوس ہونے کے علاوہ یہ بھی محسوس ہوا ہے کہ یہ گویا دوسری شے میں شامل ہو گیا ہے اور جب تک یہ موجود ہوتی ہے اس وقت تک پہلی شے سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حالت میں ذہن کا دوسرا معروض محض نہ ہی نہیں بلکہ ایک بہت پیچیدہ شے ہوتا ہے یعنی اس کا سلسلہ اس طرح نہیں ہوتا کہ پہلے م ہو اس کے بعد فرق ہو اور پھر ن ہو، بلکہ اس طرح ہوتا ہے پہلے م پھر فرق پھر م سے مختلف ن۔ لیکن وہ خیالات جن پر ذہن کے یہ تینوں معروض ظاہر ہوتے ہیں، ایک ہی ذہنی چشمہ کے تین معمولی قطعے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ ہمارے دماغ و اذہان کی ساخت کچھ ایسی ہے کہ م کے بعد ن کا آنا اور پھر ان کو خالص باقی رکھنا ناممکن ہے۔ اگر یہ خالص رہیں تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ ان کا موازنہ نہ ہو سکے گا۔ ہماری حالت تو یہ ہوتی ہے کہ کسی ایسی دماغی مشنری کی بدولت جس کے سمجھنے سے فی الحال ہمارا ذہن قابض ہے، ہم ان کے مابین فرق محسوس کرتے ہیں جس کے معنی یہ نہیں کہ دوسری شے ن خالص نہیں ہوتی بلکہ م سے مختلف ن ہوتی ہے۔ لہذا اب بات کوئی پیستان نہیں رہی کہ ان حالات میں م و ن کا وقوف ایک دوسرے کی نسبت سے ہونا اور نہ یہ کہ دوسرے حالات میں م یا ن کے سادہ وصف کا وقوف ہو۔ مگر چونکہ اس کو ایک معنی خیال کیا گیا ہے اور اس کو چشمہ کا جزو نہیں سمجھا گیا، بلکہ اس کی توجیہہ کے لئے ایک روحی عامل سے امداد طلب کی گئی ہے، اس لئے اس پر کچھ تھوڑی سی اور گفتگو کرتی مناسب ہے۔

واضح رہے کہ میرا بیان محض۔ اقبات کی شرح ہے۔ جس طرح سے یہ واقع ہوئے ہیں ان کو اسی طرح سے بیان کر دیا ہے۔ احساسات (یا خیالات) میں سے ہر ایک کچھ نہ کچھ جانتا ہے۔ لیکن اگر ایک خیال سے پہلے دوسرا خیال ہو تو بعد کے خیال کا معروض اس سے زیادہ پیچیدہ ہو گا جتنا کہ یہ اس صورت میں ہوتا کہ پہلا اس سے پہلے موجود نہ ہوتا میں وقوفوں کے اس سلسلے کی کوئی توجیہ پیش نہیں کرتا۔

مجھے تو یہ توقع ہے کہ توجیہ اگر کبھی ہوئی تو یہ دماغی شرائط پر مبنی ثابت ہوگی جب تک یہ نہیں ہوتی ہم تسلسل کو اس قانون کی ایک خاص مثال سمجھتے کہ دماغ میں سے جو تجربہ ایک دفعہ گزر جاتا ہے، اس کا اثر رہتا ہے جو اس امر کا تعین کرنے میں ایک جزو عامل کی حیثیت رکھتا ہے کہ آئندہ کس قسم کے تجربات ہونگے۔ (دیکھو صفحہ ۲۳۶-۲۳۷) اگر کوئی ایسے قانون کے امکان سے انکار کرے تو اس سے میں اس وقت تک کچھ نہ کہوں گا جب تک کہ وہ اپنے ثبوت نہ پیش کرے۔

فی الحال حیثہ اور روحانیت دونوں (جن کے ذہن میں یہ بات سمائی ہوئی ہے کہ خیالات کسی نہ کسی طرح ذہن کے اندر ہونے چاہیں) واقعات کو نہایت ہی پیچیدہ طور پر بیان کر کے ابتدا کرتے ہیں۔ دونوں اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ م اور ن دونوں کے کسی نہ کسی طرح جاننے کے لئے دونوں کی بحیثیت علیحدہ چیزوں کے مبہم و مبہوم نقول ذہن میں ہونی ضروری ہیں۔ م دن کے یہ نام نہاد خالص تصور یکے بعد دیگر ہوتے ہیں۔ حیثہ کہتے ہیں کہ چونکہ یہ علیحدہ علیحدہ ہیں، اس لئے ان میں امتیاز ہوتا ہے جیسے مل کہنا ہے دو مختلف تصور رکھنا اور تصوروں کے مابین امتیاز کرنا بالکل ایک ہی بات ہے۔ تباہ و متنازع کے معنی بالکل ایک ہی ہیں۔ روحانیت کہتے ہیں کہ ”متنازع“ امتنازع کس سے؟ اس میں شک نہیں م اور ن تصور ذہن میں ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتے ہیں۔ لیکن اسی سبب کی بنا پر ایک خود کو دوسرے سے امتنازع نہیں کر سکتا۔ کیونکہ امتیاز کرنے کے لئے اس کو دوسرے سے واقف ہونا پڑے گا۔ اور اس کے معنی یہ ہونگے کہ دوسرے سے مل کر یہ خود اپنی فردیت کو کھو بیٹھے۔ تب این تصورات اور تصور تباہ ایک شے نہیں ہیں بلکہ دو چیزیں ہیں۔ یہ ایک آخری نسبت ہوتی ہے۔ صرف باہم ربط پیدا کرنے والا اصول جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے احساس کے کل واقعات سے مختلف ہے ایک اینگویار وچ یا موضوعی دونوں تصوروں کے سامنے یکساں طور پر موجود ہو کر ان کو ایک ساتھ مربوط اور پھر ایک دوسرے جدا بھی رکھ سکتا ہے“

لیکن اگر ان صاف و سادہ واقعات کو تسلیم کر لیا جائے کہ م کے پہلے ہونے

کے بعد ان کا خالص تصور ذہن میں کبھی ہوتا ہی نہیں۔ اور یہ کہ ان مختلف ازم بالکل ہی مختلف خیال ہے، تو اس قیمتی جھگڑے کی جڑ ہی کٹ جاتی ہے اور کسی کے پاس کوئی ایسی شے رہتی ہی نہیں جس کے متعلق جھگڑے۔ بلاشبہ اس قسم کا تصفیہ خوش آئند ہونا چاہیے، خصوصاً جب کہ یہ اس طرح سے ہوتا ہو جس طرح سے یہاں ہوا ہے، یعنی صرف واقعات ہی کو بیان کر دیا گیا ہے جو اس قدر فطری سادگی کے ساتھ ہوا ہے۔

ہم اپنی اس بحث کو کہ سادہ غیر ارادی امتیاز کس طرح ہوتا ہے یہ کہہ کر ختم کرتے ہیں کہ اس کا حامل ایسا خیال ہوتا ہے جس کو ان دونوں چیزوں کا علم ہوتا ہے، جن کا مقابلہ ہوتا ہے اور ان کے فرق کا بھی۔ (۲) اس امر کی ایک ناگزیر اور لازمی شرط (جہاں تک کہ انسانی ذہن کا تعلق ہے) یہ ہے کہ جن چیزوں میں امتیاز ہوا ہے ان میں سے ایک خیال اس سے متصل اور پہلے ہونا چاہیے اور (۳) اس حالت میں وہ خیال جو دوسری شے کو جانتا ہے وہ فرق کو بھی جانے کا (یا زیادہ دشوار حالتوں میں اس سے پہلے ایسا خیال ہو گا جو واقعاً فرق سے واقف ہو گا) اور ان چیزوں کا بھی جن کے مابین یہ ہے۔

اس آخری خیال کے لئے یہ ضروری نہیں کہ یہ ان چیزوں اور ان کے فرق پر مشتمل ہو اور نہ ان کا اس کے اندر ہونا ضروری ہے۔ ایک شخص کا فکر ہر قسم کی چیزوں کو جان سکتا ہے اور مراد لے سکتا ہے، بغیر اس کے کہ ان چیزوں نے اس کے اندر حلول کیا ہو مثلاً بیدار یا گزشتہ۔ اس صورت میں جو مٹ جانے والی شے ہم پرستولی ہوتی ہے، وہ مٹ جاتی ہے۔ اور جب یہ مٹ جاتی ہے تو اپنے بعد ایک خاص اثر چھوڑ جاتی ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ یہ بعد میں آنے والے خیال کی نوعیت کو ایک خاص انداز میں کامل طور پر متعین کرتی ہے، اس کے بعد جو شعور آتا ہے اس کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ یہ اس شے کو بھی جانے جو مٹ چکی ہے اور اس کو اس شے سے مختلف کہے جو اس میں اس وقت ہے۔

یہاں ہم تدریجاً محسوس ہونے والی سادہ اشیاء کے غیر ارادی امتیاز کے متعلق اپنی معلومات کو ختم کر چکے۔ اب ہم اس بحث کو چھوڑتے ہیں کیونکہ فی الحال

ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو اس کے اندر اس سے زیادہ عقیق شے کوئی نظر نہیں آ سکتی۔ پہلے ہم وقت ارتسامات کے امتیاز کا عمل تحلیل بیان کیا جاتا ہے۔

عمل تحلیل ابتدا ہم جو کسی حقیقت پر نظر ڈالتے ہیں، تو اس کو سادہ فرض کر لیتے ہیں، مگر بعد میں ہم اس کا مرکب کی حیثیت سے ادراک کرنا سیکھ جاتے ہیں ایک ہی حقیقت کو اس طرح نئی طور پر جاننے کو مختصر عمل تحلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ عمل ہمارے اعمال ذہنی میں سب سے زیادہ کثرت سے ہوتا ہے، اس لئے ہم کو دیکھنا چاہئے کہ یہ کن شرائط کے تحت ہوتا ہے۔

میرے نزدیک اگر شروع ہی سے ہم اس کو ایک اساسی اصول قرار دے لیں، کہ جب کوئی ایسا مجموعی ارتسام ذہن پر واقع ہوتا ہے جس کے عناصر کا پہلے کبھی علیحدہ علیحدہ تجربہ نہ ہوا ہو، اس کا ناقابل تحلیل ہونا لازمی و ناگزیر ہوتا ہے۔ ایسے مجموعے کے اجزائے ترکیبی میں جس میں بالکل تغیر نہ ہوتا ہو، اور جس کے اوصاف اور کیفیات دکھائی نہ دیتے ہوں، کبھی امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اگر تمام ٹھنڈی چیزیں تر اور تمام تری چیزیں ٹھنڈی ہوتیں، تو کیا ہم ٹھنڈک اور تری میں امتیاز کر سکتے یا اگر تمام سخت چیزیں جلد میں چھتیں اور کوئی نہ سخت چیز جلد میں نہ چھتی تو کیا ہم کو سختی اور چھسن کا فرق معلوم ہو سکتا؟ اگر تمام سال چیزیں شفاف ہوتیں، اور کوئی غیر سیال شے شفاف نہ ہوتی، تو سیال و شفاف کا کبھی امتیاز ہو سکتا؟ اگر گرمی کا مدار بلندی پر ہوتا یعنی جس قدر زمین سے بلند ہوتے جاتے اسی قدر گرمی زیادہ ہوتی جاتی، تو گرمی اور بلندی کے لئے ایک لفظ کام دیا جاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم کو چند حسیں ہوتی رہتی ہیں، جن کے متلازم ہمیشہ ایک ہی ہوتے ہیں، اسی وجہ سے ان مجموعوں سے جن کے اندر یہ پائے جاتے ہیں، ان کی تحلیل ہمارے لئے ناممکن ہوتی ہے۔ پردہ شکم کا انقباض پھینکوں کا پھیلاؤ بعض مفاصل کی گردش اور بعض عضلات کا سکڑنا اس کی مثال ہیں۔ پتلیوں کا انعطاف اور قریب و بعید کی اشیا کے دیکھنے کے لئے تطبیق (آنکھوں کے معمولی استعمال میں) ناقابل ارتفاع تعلق رکھتے ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک کو (مصنوعی تربیت کے بغیر جس کا ابھی ذکر ہو گا) علیحدہ محسوس نہیں کیا جاسکتا۔ یہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ احساسات کے ان مجموعوں کے اسباب

بھی مرکب ہوتے ہیں، اور اسی سے ہم خود احساسات کی ترکیب کے متعلق نظریات قائم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ امتزاج اتصال اجتماع وغیرہ کی بنا پر مرکب ہو گئے ہیں۔ لیکن براہ راست تامل سے ان کی کبھی تحلیل نہیں ہوتی۔ اس کی ایک نمایاں صورت اس وقت نظر کے سامنے آئے گی جب ہم جذبات پر بحث کرینگے۔ ہر جذبہ کی کچھ نہ کچھ خارجی علامتیں ہوتی ہیں۔ اور جذبہ کے ساتھ یہ جسمانی احساسات لازماً و دائماً ہوتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بجائے خود اس کو ایک ذہنی حالت سمجھنا یا اس کو مذکورہ ادنیٰ احساسات سے جدا کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے متعلق یہ ثابت کرنا کہ یہ ایک جداگانہ نفسی واقعہ اور بجائے خود ایک ذہنی حقیقت ہے ناممکن ہے۔ خود کتاب ہذا کے مصنف کو اس کے مستقل وجود کے متعلق بہت شک ہے۔ مگر جن حضرات کو ان کے وجود پر دتوق کامل ہے، ان کو اپنے دعوے کو ثبوت کے لئے اس وقت تک انتظار کرنا چاہیے، جب تک کہ وہ کوئی ایسا مرضی واقعہ پیش کریں، جس میں مریض کو ایسی حالت میں جذبات کا احساس ہو کہ مکمل فاج نے ان کے مظاہر و علامات کو معدوم کر دیا ہو یا کامل بحیسی نے ان کے محسوس کرنے کی قابلیت کو فنا کر دیا ہو۔

مختصر یہ کہ اگر کوئی معروض ایک وقت میں ہم پر کسی طرح عمل کرے فرض کر دو کہ ا ب ج د طریق پر تو ہم کو اس سے ایک ایسا ارتسام ہوتا ہے جو بعد ازاں اس معروض کے وجود کی علامت ہو جاتا ہے۔ اور اب اس کی تحلیل ا ب ج د میں صرف آئندہ تجربات ہی سے ہو سکتی ہے، جن کی طرف ہم اب متوجہ ہوتے ہیں۔ اگر کسی ایسی شے کے کسی ایک وصف یا جزو کا ہم کو اس شے سے پہلے کبھی تجربہ ہوئے، اور یہ کسی اور جگہ علیحدہ نظر آچکی ہو یا کسی اور طرح سے اس حد تک ہمارا معروض بن چکی ہو، کہ ہمارے ذہن میں اس کی واضح یا مبہم کوئی تمثال ہو، اور اس کو ب ج د سے کوئی تعلق نہ ہو، تو وہ جزو لا اس مجموعی ارتسام سے علیحدہ ہو سکتا ہے۔ کسی شے کی تحلیل کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس کے ہر جزو پر علیحدہ توجہ کرے۔ باب میں ہم کہہ چکے ہیں کہ کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ ذہن اس شے کی ایک علیحدہ تمثال قائم کر کے

اس تمثال کا اس شے کے ارتسام سے مقابلہ کرے۔ توجہ تحلیل کے لئے شرط ہے اور تمثال جداگانہ توجہ کے لئے شرط ہے۔ پس نتیجہ یہ ہوا کہ تمثال جداگانہ تحلیل کے لئے بھی شرط ہے۔ صرف اس قسم کے عناصر جن سے ہم پہلے سے واقف ہوتے ہیں اور جن کی ہم علیحدہ تمثال قائم کر سکتے ہیں، ان کا مجموعی حسی ارتسام میں امتیاز ہو سکتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمثال مجموعہ میں سے اپنی اصل کو علیحدہ کر لیتی ہے اور اس طرح سے مرکب ہمارے شعور کے لئے اجزائیں متفرق ہو جاتا ہے۔

باب میں جتنے واقعات اس امر کے ثابت کرنے کے لئے نقل کئے تھے کہ توجہ کے لئے داخلی محاکات لازمی ہے، ان سب سے یہ ثابت ہوتا ہے، امتیاز کے لئے بھی محاکات لازمی ہے۔ اگر کرے میں کسی شے کی تلاش مقصود ہو، یا کتب خانہ میں کسی کتاب کو تلاش کرتے ہوں، تو اگر اس کتاب کا نام جاننے کے علاوہ ہمارے ذہن میں اس کی شکل کی ایک عینی تمثال بھی ہو، تو اس کے طے میں سہولت ہوگی۔ دارسر شائر کی چٹنی میں ایسا شخص ہینگ کی کبھی تمیز نہیں کر سکتا، جس نے خود ہینگ کو نہ چکھا ہو۔ ایک ٹھنڈے رنگ میں مصور نیلے رنگ کی موجودگی کو اس وقت تک نہیں معلوم کر سکتا، جب تک پہلے اس نے خود نیلے رنگ کا مطالعہ نہ کیا ہو۔ فی الواقع ہم کو جتنے رنگوں کا تجربہ ہوتا ہے، وہ مرکب ہوتے ہیں۔ یعنی خالص ترین اصل رنگ بھی جب ہمارے سامنے آتے ہیں تو کچھ نہ کچھ سفیدی کا میل ہوتا ہے۔ خالص سرخ یا خالص سبز یا خالص بنفشی رنگ کا ہمیں کبھی تجربہ نہیں ہوتا۔ اور اس لئے ان کا ہم کو نام نہاد اصلی رنگوں میں سے جن سے کہ ہم کو سابقہ پڑتا ہے کبھی امتیاز نہیں ہوتا۔ متعلم کو یاد ہو گا کہ ایک آلہ موسیقی کی آوازیں زائد سرتی پر صرف اس وقت توجہ ہو سکتی ہے جب اس کو علیحدہ نکال کر دیکھ لیا گیا ہو۔ اس صورت میں تمثال اس سے پُر ہوتا ہے اور اس کے قریب آواز وہ مرکب سرتی میں بھی سن لیتا ہے۔ ہلم ہولٹز جس کے مشاہدے کا بیان ہم پہلے اقتباس کر چکے ہیں اس صورت حال کی دشواری کو اس طرح سے بیان کرتا ہے جس سے اس بات کی جس کو میں ثابت کرنا چاہتا ہوں نہایت عمدگی سے تائید ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

”سہرتی کے احساس کے سادہ عناصر یعنی سادہ سہرتیاں خود تنہا بہت کم مسموع ہوتی ہیں۔ جن آلات سے یہ پیدا بھی ہو سکتی ہیں (جیسے کہ گمک کے خانوں کے سامنے کے دو شاخے) جب ان کو شدت سے بجایا جاتا ہے، تو کمزور بالائی، جزییہ پیدا ہوتے ہیں جو کچھ توکان کے اندر ہوتے ہیں اور کچھ باہر ہوتے ہیں۔ ... اس لئے ان سادہ سہرتیوں کے صحیح اور قطعی تشاللات کو اپنے حافظہ کے اندر ثبت کرنے کے مواقع بہت کم ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اجزائے ترکیبی غیر متعین اور مبہم طور پر معلوم ہوں تو ان کے مجموعہ کی تحلیل بھی اسی قدر غیر یقینی ہوگی۔ اگر ہم کو یقین کے ساتھ یہ معلوم نہ ہو کہ وہ سہرتی جس پر غور ہو رہا ہے اس کا کس قدر حصہ اصل سے منسوب ہونا چاہئے تو ہمارا اس امر کے متعلق مذہب ہونا لازمی ہے کہ جزییوں سے کیا متعلق ہے۔ لہذا ہم کو ابتدائی ان عناصر کو علیحدہ علیحدہ پیدا کرنا چاہئے جن کو انفرادی طور پر قابل سماعت بنانا ہے تاکہ ان کے مطابق حس کی یاد تازہ ہو جائے۔ اس تمام کارروائی کے لئے توجہ تمام کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کو وہ آرام بھی حاصل نہیں ہوتا جو اعتبار کا بار بار اعادہ کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے جیسا کہ نغموں کو سہروں میں تحلیل کرتے وقت ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم انفرادی طور پر سہروں کو متعدد بار علیحدہ سن لیتے ہیں، برخلاف اس کے سادہ سہرتی کو ہم شاذ و نادر ہی سنتے ہیں اور سادہ سہرتیوں سے مرکب آوازوں کو سنتے ہوئے تو کبھی سنتے ہی نہیں۔

عمل تحریر یا انتزاع بالکل منفرد آتے ہوں۔ بالعموم ایک مرکب منظر مثلاً راج ب ج د میں لکے ساتھ جو کچھ ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس کی قوت ب ج د

کی نسبت سے زیادہ سے زیادہ سے لیکر کم سے کم تک ہوتی ہے، یا یہ ہوتا ہے کہ یہ اور مرکبوں میں اور اوصاف کے ساتھ مجتمع نظر آتا ہے مثلاً اوس صی ل و ط ن ک اگر حالات مفید ہوں، تو تجربہ لکے ان تغیرات میں سے کوئی سا تغیر اس میں اور اس کے متلازمات میں فرق محسوس کرنے، اس کے میمز و منفرد ہونے کا باعث ہو جائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا کوئی قطعی امتیاز نہ ہو گا۔ بلکہ صرف ایک حد تک ہی ہو گا۔ لیکن یہی امتیاز اس مرکب کی تحلیل کا سبب بن جائے گا، جس کا یہ ایک

جزو تھا۔ اس عمل تفرید و امتیاز کو انتزاع یا تجرید کہتے ہیں اور جو جزو اس طرح سے منفرد ہوتا ہے اس کو متیزع یا مجرد کہتے ہیں۔

پہلے اضافی طاقت یا شدت کے تغیرات پر غور کرو۔ فرض کرو مرکب کے تین درجے ہیں مثلاً ب ج د، ا ب ج د اور ا ب ج ضی۔ ان مرکبات پر یکے بعد دیگرے غور کرتے وقت ذہن کو فرق کے صدقات محسوس ہونگے۔ علاوہ بریں فرق سلسلہ وار بڑھینگے، اور ان کی جہت میں قسم کی معلوم ہوگی۔ ا ب ج د سے ل ب ج د تک تو اضافہ اتنی جانب ہے، اور ا ب ج ضی تک د کی جانب ہے۔ اور جہت کے یہ فرق مختلف طور پر محسوس ہوتے ہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ جہت ل و ا و جہت د کے مابین امتیاز ہم میں لیا د کافی الواقع کوئی مجرد وجدان پیدا کر دے گا۔ مگر یہ ان اوصاف میں سے ہر ایک کے تعقل کرنے یا بیان کرنے اور اس کو ایک خاص جہت کی انتہا قرار دینے کی طرف رہبری ضرور کرتا ہے۔ مثلاً خشک شرابوں اور میٹھی شرابوں میں فرق ہے، اور ان کا ایک سلسلہ ہوتا ہے۔ اس صورت میں ایسا ہوتا ہے کہ ہم کو خالص شیرینی کا شکر میں تجربہ ہوتا ہے، اور اس کو ہم شراب کے ذائقہ سے علیحدہ کر سکتے ہیں۔ مگر کوئی شخص نہیں جانتا کہ خشکی کا بذات خود کیا ذائقہ ہوتا ہے۔ مگر خشکی کی جہت میں کوئی انتہائی شے ہوتی ہوگی۔ اور اگر کبھی ہمارے یہ سامنے آجائے تو غالباً ہم اس کو اپنے مجرد تعقل کی اصل ہونے کی وجہ سے ضرور پہچان لینگے کچھ اسی طرح سے ہم مختلف قسم کے گوشتوں کے ذائقہ کا تصور قائم کرتے ہیں ان کے اس احساس سے علیحدہ جو زبان پر ہوتا ہے، یا پھلوں کا ان کی تیزی سے قطع نظر کر کے وغیرہ اور اسی طرح ہم اجسام کے لمس کو ان کی حرارت و برودت سے علیحدہ کر لیتے ہیں۔ ہم ایک عضلہ کے انقباض کی کیفیت کو اس کی وسعت سے یا ایک عضلہ کے انقباض کو دوسرے عضلوں سے علیحدہ کر کے سمجھ سکتے ہیں مثلاً جب ہم منشوری شیشوں سے مشق کرتے ہیں، اور اپنی آنکھوں کے انعطاف کو متغیر کر کے اور تطابق کو غیر متغیر رکھ کر اس جہت کو معلوم کرتے ہیں جس میں ہمارا احساس انعطاف احساس تطابق سے مختلف ہوتا ہے۔ لیکن کسی کیفیت کے تغیر شدت سے انتزاع میں اتنی مدت نہیں ملتی جتنی کہ ان مجموعوں کی کثرت و تنوع سے ملتی ہے جن میں کہ یہ واقع ہوتی ہے۔ جو شے کبھی

ایک شے کا جزو معلوم ہوتی ہو، اور کبھی دوسری شے کا وہ دونوں سے علیحدہ ہو جاتی ہے، اور ذہن کے انتزاعی تفکر کا معروض بن جاتی ہے۔ اس کو قانون انتراق برتغیر تلامزات کہہ سکتے ہیں۔ اس قانون کا عملی نتیجہ یہ ہے، کہ جو ذہن اس کے ذریعے سے کسی شے کو جدا کر لیتا ہے، تو جب کبھی اس کو اس سے کسی مجموعے میں سابقہ پڑتا ہے، تو وہ اس کو اس سے علیحدہ کر سکتا ہے۔ اس قانون کو علمائے نفیات نے اکثر تسلیم کیا ہے، اگرچہ کسی نے بھی جہانتک مجھے علم ہے اس کی ذہنی تاریخ میں وہ اہمیت نہیں جتنی جس کا یہ مستحق ہے۔ میٹر اسپنسر کہتے ہیں۔

”اگر یہاں خاصہ لخصوص بجد کے ساتھ واقع ہوتا ہے دوسری جگہ جس میں اس کے ساتھ اور کسی اور جگہ وہ ب کے ساتھ تو یہ ہونا لازمی ہے، کہ تجربات کے متواتر ہونے کی بدولت ان اوصاف کے جسم پر جو ارتسامات ہونگے وہ غیر مربوط ہو جائینگے اور جسم میں بھی یہ ایک دوسرے سے اسی طرح علیحدہ ہو جائینگے جس طرح ماحول میں ہوتے ہیں، جس سے آخر کار یہ قابلیت لازمی طور پر پیدا ہو جائے گی، کہ جزئی اجسام سے علیحدہ اوصاف کی شناخت ہو سکے گی، اس سے بھی زیادہ ڈاکٹر مارینو کی وہ عبارت اس موضوع پر صحیح ہے جس کا میں اقتباس کر چکا ہوں وہ لکھتے ہیں

”جب ایک سرخ ہاتھی دانت کی گیند کو ایک لمحہ کے لئے نظر کے سامنے لا کر پٹالیا جاتا ہے، تو یہ اپنے بعد یہ ایک ایسی ہی ذہنی تمثال چھوڑتی ہے جس میں تمام وہ ارتسامات جو اس سے ہم کو ایک وقت میں ہوئے تھے غیر میز طور پر غلط ملط ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اگر سفید گیند لائی جائے، تو پہلی تمثال کی ایک کیفیت اپنے آپ کو علیحدہ کر لیگی، اور اس کا رنگ نئے احضار کے تقابل کی وجہ سے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرے گا۔ اس کے بعد فرض کرو کہ ایک بیضہ سامنے لایا جاتا ہے، اس کی شکل کا فرق پہلی تمثال کی شکل کو میز کر دے گا۔ اس طرح ایک ایسی شے جو ہوا ابتداء محض ایک شے معلوم ہوتی تھی پہلے سرخ شے پھر سرخ گول شے وغیرہ بن جاتی ہے“

کسی خاص شے کو بار بار مختلف مجموعوں میں دیکھنا کیونکہ اس کو ان سب

سے یا ان میں سے کسی ایک سے علیحدہ ہو جانے اور شعور کے سامنے ایک منفرد شے کی حیثیت سے آ جانے کا باعث ہوتا ہے؟ یہ ایک حد تک معتمد معلوم ہوتا ہے۔ یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ مختلف متلازمات عصبی اعمال ایک دوسرے کی قوت کو دبا دیتے ہیں یا تیز کر دیتے۔ سٹر اسپنیر کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے کہ محض یہ واقعہ کہ جزو مشترک کا اپنے ساتھیوں سے زیادہ اعادہ ہوتا ہے اس کو ایسی شدت بخش دے گا کہ اس کا انتزاع ہونا لازمی ہوگا۔

بظاہر تو یہ توجیہ قریب قیاس معلوم ہوتی ہے، مگر جب اس کا ذرا زیادہ غور سے امتحان کیا جاتا ہے تو ناقص ثابت ہوتی ہے کیونکہ متلازمات کے چند بار متغیر ہونے کے بعد پہلی بار جس شے کی طرف توجہ منقطع ہوتی ہے وہ ہمیشہ وہ شے نہیں ہوتی جس کا بار بار اعادہ ہو چکتا ہے۔ بلکہ یہ زیادہ ممکن ہے کہ جس شے کی طرف توجہ منقطع ہو، وہ تمام متلازمات میں سب سے زیادہ نئی ہو۔ اگر کسی لڑکے نے اپنی تمام غموں کشتیوں ناؤوں کے علاوہ کوئی شے نہ دیکھی ہو، تو غالباً اس نے اپنے بادبان کے تصویریں اس خصوصیت کو کبھی علیحدہ نہ کیا ہوگا کہ یہ طولاً لٹکا یا جاتا ہے۔ جب وہ پہلی مرتبہ مربع جہاز کو دیکھتا ہے تو اس وقت اس کو اس کے طولاً لٹکنے کی خصوصیت کو علیحدہ کرنے کا موقع ملتا ہے اور وہ اس کو بادبان کے عام تصور سے علیحدہ کرتا ہے۔ مگر اس وقت میں مواقع میں سے ایک موقع اس بات کا ہوتا ہے کہ لڑکے کے شعور میں صورت ایسی نہیں ہوتی جس شے کی طرف اس کی توجہ منقطع ہوتی ہے وہ آٹا لٹکنے کی خصوصیت ہوتی ہے۔ وہ گھس جائیگا اور اس کا ذکر کریگا۔ اور غالباً شعوری طور پر اس کو وہ کبھی بیان نہ کر سکیگا کہ عام خصوصیت کس شے پر مشتمل ہے۔

تجربہ کی اس صورت کا تحقق نہایت وسیع پیمانے پر ہوتا ہے۔ کیونکہ جس دنیا میں ہم اپنے آپ کو پاتے ہیں اسکے عناصر ہر جگہ ظاہر ہوتے ہیں اور ان کے متلازمات ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں۔ لیکن دوسری جانب انتزاع کو کبھی مکمل نہیں ہوتا۔ مرکب کی تحلیل کبھی کامل نہیں ہوتی کیونکہ کبھی کوئی عنصر ہم کو تنہا نہیں ملتا۔ اور اس لئے ہم ایک مرکب کو اس طرح سے اپنے سامنے نہیں لاسکتے کہ اس کے اجزائے ترکیبی

میں سے کسی ایک کی قطعاً خالص تمثال ہمارے ذہن میں ہو۔ رنگ آوازیں خوشبوئیں اور مادہ سے اس قدر ملی جلی ہوتی ہیں جس طرح تجربہ کے زیادہ صوری عناصر ملے ہوئے ہوتے ہیں جیسے کہ امتداد شدت سعی لذت فرق مشابہت ہمنوائی بڑائی طاقت اور خود شعور بھی یہ سب کے سب دنیا کے اندر جوئے ہوتے ہیں۔ لیکن ان کے تغیرات و ترکیبات سے ہم اس جہت کا خاصہ اچھا تصور قائم کر سکتے ہیں جس میں ہر عنصر باقی عناصر سے مختلف ہوتا ہے۔ اور اس طرح سے ہم اس کا تصور حد کے تصور کے طور پر کرتے ہیں، اور اس سے ایک شے کے معنی لیتے رہتے ہیں جس صورت میں محسوسات بہت سے ہوتے ہیں مثلاً حرارت بردوت رنگ بوئیں وغیرہ تو ہم حیات کی تقریباً انتہا تک پہنچ جاتے ہیں، اور ان مثالوں میں ہم کو اس امر کا تقریباً صحیح ادراک ہو جاتا ہے کہ ہم کس شے کا انزع کرنا چاہتے ہیں۔ مگر یہ بھی تقریباً ہی ہوتا ہے۔ اور اگر ٹھیک ریاضیاتی صحت کے ساتھ دیکھا جائے تو ہماری فہمی مجرد و دہی، ان کے متعلق یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ یہ ایسی چیزیں ہیں جن کا ناقص طور پر ہی مثل ہو سکتا ہے۔ فی الحقیقت بغل نقل ہوتا ہے، اور ہر جگہ حتیٰ کہ سادہ سی اوصاف میں بھی یہ تقریباً دیا ہی عمل ہوتا ہے، جیسا کہ وہ عمل جس سے ہم کو مجرد خیر کامل مسرت مطلق قوت وغیرہ کے تصورات ہوتے ہیں یہی حال مرکبات میں ہے۔ فرق براہ راست ادراک اور حجت فرق کی ایک خیالی حد تک مثلی تطویل کا ہے جس کے تصور کو ہم قائم رکھتے ہیں اور اپنے مباحث کلام میں جگہ دیتے ہیں۔

اب تجرید و تحلیل کے متعلق جس قدر مفید باتیں کہہ سکتا تھا وہ سب کچھ کہہ چکا ہوں۔

مشق سے قوت امتیاز بڑھ جاتی ہے

ابتک میں نے جو واقعات فرض کئے تھے، ان سب میں فرق اس قدر موجود تھے کہ بالکل نمایاں معلوم ہوتے تھے، اور جہاں چند چیزیں یکے بعد دیگر نظر کے سامنے آتی تھیں وہاں امتیاز غیر ارادی طور پر ہو جاتا تھا۔ مگر غیر ارادی طور پر ہونا تو کجا اکثر اوقات امتیازات ارادی طور پر بھی نہایت دشوار ہوتے ہیں،

اور اکثر اشخاص کبھی کر ہی نہیں سکتے۔ پروفیسر ڈی ارگن نے یہ خیال کر کے اور لگی امتیاز کی نسبت نہیں بلکہ تعلقی امتیاز کی نسبت حسب ذیل عبارت خاصی ظرافت آمیز پیر لے میں لکھی تھی۔

”تعلیم یافتہ طبقہ کی ایک بہت بڑی تعداد (اب یہ امر کہ وہ کثرت ہے یا قلت اس کو میں نہیں جانتا، شاید ایک درجن میں سے چہم اور دوسرے میں سے نصف درجن امتیاز کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے) اور ان سے نہ کبھی امتیاز کرایا جاسکتا، اور نہ یہ امتیاز کرنے کی کبھی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس قسم کی تمام چیزیں کٹی کاٹنے اور گریز کرنے کے مساوی ہیں۔ یہ لوگ ایک شخص کو گھوڑے کی چوری کی پاداش میں بھیڑ چرانے کے قانون کے تحت پھانسی دیدینگے اور جب تم گھوڑے اور بھیڑ کے امتیاز پر ان سے بحث کرو گے تو تم پر ہنسنے لگے۔ اگر امتیاز میں نتائج کے ساتھ انسان کی کوئی ذاتی یا عملی غرض وابستہ ہو تو اس سے اس کے فرقوں کے دریافت کرنے کی قوت حیرت انگیز طور پر ذکی ہو جاتی ہے۔ خود مجرم تو غالباً گھوڑے اور بھیڑ کے مابین فرق کو نظر انداز نہ کرے گا۔ طویل مشق و محنت کا بھی امتیاز پر وہی اثر ہوتا ہے۔ ان دونوں باتوں کی وجہ سے ذہن خفیف خفیف فرقوں کو بھی اسی سہولت کے ساتھ محسوس کر لیتا ہے جس سہولت کے ساتھ بصورت دیگر وہ صرف بڑے فرقوں کو محسوس کرتا تھا۔ ہمیں اس امر کی تلاش کرنی چاہیے کہ ان کے اثر کا طریق عمل کیا ہے اور ابتداً مشق و عادت سے کوئی چاہئے۔“

حرکی کمالات میں یہ مثل سب سے زیادہ صادق آتی ہے کہ مشق انسان کو کامل بنا دیتی ہے۔ لیکن حرکی کمالات کا انحصار ایک حد تک حسی امتیاز پر ہوتا ہے۔ بلیرڈ کھیلنے نشانہ لگانے سے پرنا چنے کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ انسان جس کے خفیف ترین فرقوں میں بھی امتیاز کرے اور ان پر نہایت ہی صحیح عضلی حرکات کر سکے۔ خالص حسی حلقہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ پیشہ و درخبردار اور آنکھ دالے خاص چیزوں کے متعلق خاص ہی امتیازی قابلیت رکھتے ہیں۔ ایک شخص پرانی میہ پیرا شراب کی بوتل کے بالائی نصف اور زیرین نصیب

واقعہ میں تمیز کر سکتا تھا۔ دوسرا آٹے کو دیکھ کر یہ بتا سکتا تھا کہ گندم بارانی زمین کا ہے یا نہری زمین کا۔ اور ابرجین جو اندھی بہری اور بونگنی تھی، اس نے اپنی قوت لمس کو اس قدر قوی کر لیا تھا کہ اس نے ایک شخص سے ایک بار مصافحہ کیا، تھا، سائل بھر کے بعد پھر اس شخص سے ملنے کا اتفاق ہوا تو ہاتھ کو چھو کر اس نے اس شخص کو پہچان لیا۔ جو بیا بریس جو بصارت سماعت و گویائی کے فقدان میں اور ابرجین کی بہن تھی، بار نفورہ ڈکے بیت المعذورین میں صدام معذوروں کے کپڑوں کو، و ہوبی کے یہاں سے آنے کے بعد، محض اپنی قوت شامہ کے ذریعے سے علیحدہ کر لیا کرتی تھی۔

یہ واقعہ اس قدر معروف ہے کہ شاید کسی عالم نفسیات نے اس کو محتاج تشریح نہیں سمجھا۔ غالباً اسے انھوں نے محض یہ خیال کر کے نظر انداز کر دیا ہے کہ شوق لازمی طور پر قوت امتیاز کو زیادہ کر دیتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ انھوں نے اس کے متعلق یہ کہا ہے کہ اس کی توجہ توجہ سے ہوتی ہے۔ ہم عادی چیزوں کی طرف زیادہ متوجہ ہوا کرتے ہیں اور جس شے کی طرف ہم زیادہ متوجہ ہوتے ہیں اس کا ادراک ہم کو بہت تفصیلی ہوتا ہے۔ گویہ جواب صحیح ہے لیکن بہت ہی مجمل ہے۔ میرا یہ خیال کہ ہم اس سے زیادہ قطعی جواب دے سکتے ہیں۔ جب کبھی تجربے سے امتیاز کی ترقی معلوم ہوتی تو دو بین سبب مل کر تے ہوئے نظر آتے ہیں۔

اول تو یہ جن چیزوں کے مابین فرق محسوس ہوتا ہے، وہ مختلف ساتھی پیدا کر لیتی ہیں اور یہ ان کے تباہ میں مد ہوتے ہیں۔

فرق ہم کو اسی قسم کے بڑے فروق کو یاد دلاتا ہے، اور یہ ہمارے ان کی جانب متوجہ ہونے میں معین ہوتے ہیں۔

پہلے ہم پہلی علت کا مطالعہ کرتے ہیں، اور دوسرے فرض کرتے ہیں، جن میں دس دس وغیرہ ہیں۔ فرض کر دے کسی مرکب کا کوئی عنصر دوسرے کے جوابی عنصر سے اس طرح مختلف نہیں ہے کہ اگر محض ان دونوں کا مقابلہ کیا جائے، تو اس میں امتیاز ہو سکے۔ اور فرض کر دے کہ اس غیر محسوس فرق کی مقدار ہے۔

مگر مرکب ایک دوسرے سے اس مختلف طرح سے مختلف ہونگے۔ اور اگرچہ بجائے خود ہر فرق کا ادراک ہوسکے مگر مجموعی فرق کے مساوی ہوگا اس کی طرف اچھی خاصی طرح سے توجہ منقطع ہوسکے گی۔ مختصر یہ کہ ایک فرق کے اندر جب قدر امور ہوتے ہیں ان کی تعداد بڑھانے سے بھی امتیاز اسی قدر اچھی طرح سے ہوسکے گا جس طرح کسی ایک نقطہ پر مقدار فرق کے اضافہ کرنے سے ہوسکتا ہے۔ دو آدمی جن کا منہ ناک انھیں رخسار ٹھوڑی بال باہم خفیف فرق رکھتے ہوں ان میں بھی ہم کو اسی طرح سے دھوکہ نہ ہوگا جس طرح ایک ہی طرح کی ایسی دو شکلوں میں جن میں ایک دوسرے سے ناک لمبی ہو، اور دوسری کے نہ ہو۔ ان صورتوں میں فرق صرف یہ ہے کہ ایک میں ہم نقطہ اختلاف کا آسانی کے ساتھ نام لے سکتے ہیں اور دوسرے میں نہیں لے سکتے۔

پس دو چیزیں بوجہ جن میں اس وقت باہم تمیز نہیں ہوسکتی جب ان کا تنہا مقابل کیا جاتا ہے ممکن ہے کہ جب مختلف ساتھیوں کے ساتھ مل جائیں اور اس طرح سے جو مرکب بنیں ان میں ممکن ہے نہایت آسانی کے ساتھ امتیاز کیا جاسکے پس مشق سے جو قوت امتیاز بڑھ جاتی ہے اس کی وجہ ممکن ہے ایک حد تک یہ ہو کہ طرفین میں جو دراصل خفیف فرق تھا اس میں مختلف ساتھیوں کے اضافہ سے فروق میں اضافہ ہو گیا اور تجربہ کو تقویت پہنچ گئی۔ فرض کرو بوجہ طرفین ہیں۔ اگر 'ا' ب کے ساتھ ہو جائے اور 'ج' د کے ساتھ تو ممکن ہے 'ا' ب 'ج' د کی نسبت بہت متباین معلوم ہونے لگیں، اگرچہ ب اور ج بظاہر یکساں معلوم ہوتے تھے۔

مثال کے طور پر دیکھو کہ ایک شخص کلیرٹ (شراب) کو برگنڈی (شراب) سے کیونکر تمیز کرتا ہے۔ غالباً اس نے ان کو مختلف مواقع پر پیا ہوگا۔ جب اس نے پہلی بار کلیرٹ کو پیا ہے تو اس کا نام اس نے کلیرٹ رکھا تھا، اور وہ فلاں فلاں چیزیں کہتا رہا تھا۔ دوسری بار جب اس نے اس کو پیا ہے، تو ان تمام واقعات کی یاد جو پہلی بار دیتے وقت ہوسکے تھے، اس کے کہان میں گونج جاتی ہے۔ اس کے بعد جب اس نے برگنڈی کو پیا تو اس کو پیچھے الیر فوسس ہوا کہ یہ ایک قسم

کی کلیئرٹ ہے۔ مگر اس کے پوری طور پر کلیئرٹ ہونے میں کچھ کمی سی محسوس ہوئی، اور اسی وقت سنا کہ اس کا نام برگنڈی ہے۔ اس کے بعد چند اور مواقع پر امتیاز غیر یقینی ہو گا۔ اور وہ اپنے سے یہ سوال کرتا ہے یہ شراب ان دو میں سے کون سی ہے۔ مگر آخر کار کلیئرٹ کا ذائقہ اور بو خاصی طرح سے اس کا نام یاد دلا دیتے ہیں، اور وہ کہتا ہے کہ یہ شراب میں نے فلاں فلاں مواقع پر پی تھی وغیرہ اور برگنڈی کا ذائقہ اور بو اس کے نام کو یاد دلا دیتے ہیں، اور اس کو یاد آ جاتا ہے کہ اس کو فلاں فلاں مواقع پر پیا تھا۔ اور جب دونوں کے مختلف مؤلفعات عالم وجود میں آ جاتے ہیں اسی وقت ان کا امتیاز کامل و پابدار ہوتا ہے۔ کچھ مدت کے بعد میزب اور مؤلفعات کے دوسرے حصے اس قدر کثیر ہو جاتے ہیں کہ یہ واضح طور پر شعور میں نہیں آتے۔ مگر اس کے ساتھ ہی ہر شراب کا اپنے نام کے ساتھ ربط قوی تر ہو جاتا ہے، اور آخر کار ان میں سے ہر ایک کے ذائقہ اور بو سے قطعی یقینی طور پر اس کے نام کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اور کسی اور شے کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ اس میں ذائقوں کی نسبت بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے، اور یہ ذائقوں کے امتیاز کو زیادہ کرنے میں ہمارے معین ہوتے ہیں۔ اس قسم کا کوئی نہ کوئی عمل ہمارے تجربہ میں ہونا لازمی ہے۔ لگائے کے اور بکری کے گوشت کے ذائقہ میں اسٹریپری اور راسبری کے ذائقہ گلاب اور بنفشہ کی خوشبو کو اپنے ساتھ مختلف ماتیوں کا جمح کر لینا ضروری ہے جو ان فروق کو جو طرفین میں محسوس ہو رہے ہیں تقویت بخشتے ہیں۔

شعلم کہہ سکتا ہے کہ اس کا ہمیں دو چیزوں میں فرق کے محسوس کرانے سے کوئی تعلق نہیں ہے یہ تو محض ان کی تعین و شناخت اور گویا کہ ان کا سمجھنا ہے۔ مگر جس شے کو ہم ان کے فرق کے طور پر محسوس کرتے ہیں، اس کو ہم اس وقت بھی محسوس کرینگے، جب ہم میں اس کا نام بتانے اور اس کو الفاظ میں شناخت کرنے کی قابلیت نہ ہوگی۔

اس کا میں یہ جواب دیتا ہوں کہ اس میں شک نہیں کہ پچاننے سے فرق ہمیشہ متروک نہ ہوتا ہے اور زیادہ نمایاں معلوم ہونے لگتا ہے۔ مثلاً میں کل باہر نکلا

تھا اور میں نے یہ کہا تھا کہ برف جو بڑی ہے، اس کی شکل بہت عجیب و غریب ہے، یعنی ایسی ہے جو برف کی معمولی شکل سے مختلف ہے۔ میں نے اس کے متعلق کہا تھا کہ یہ ابرقی نظر آتا ہے، اور مجھے یہ معلوم ہوا کہ جو نہیں میں نے اس کو ایسا کہا کہ فرق پہلے سے بھی زیادہ نمایاں اور متعین ہو گیا۔ لفظ ابرقی کے اور تفصیلات نے اس برف کو معمولی برف سے اور دور پھینک دیا، اور ایسا معلوم ہوتا تھا، کہ اس کی خاص شکل کا امتیاز اس لفظ سے بڑھ گیا ہے۔ میرے خیال میں اس قسم کا کوئی اثر ہمارے فرق محسوس کرنے میں ان چیزوں کا نام لینے سے ضرور پیدا ہو جاتا ہے، اور اس کو عام طور پر تسلیم کیا جائے گا۔ اگرچہ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ میرے لئے یہ بات قطعی طور پر ثابت کرنا تو مشکل ہے کہ ایسی دو چیزوں کا نام لینا یا اور کسی طرح سے ان کو پہچاننا جن میں امتیاز ہونا مشکل ہو ان کے ابتداء متفرق محسوس ہونے کے لئے لازمی ہے۔

۱۔ جو قوجہ میں پیش کرتا ہوں، اس میں یہ بات مسلم مانی گئی ہے کہ اب ایسا فرق جو اپنے خفیف ہونے کی بنا پر ذہن کو متوجہ نہ کر سکتا ہو، اس قدر قوی ضرور ہوگا، کہ عینی متعلقات کی طرف ذہن کو منتقل کر کے اپنی ”حدود“ کو باقی رکھ سکے۔ بہت سے مشاہدات کی بنا پر اس بات کا قرینہ قوی معلوم ہوتا ہے۔ غیر شعوری انتاج کے تمام واقعات اس کے ثبوت ہیں۔ ہم ایک تصویر کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ فلاں مصور کا عمل معلوم ہوتی ہے، اگرچہ ہم اس کی مخصوص خصوصیات کو بتانہ سکیں۔ ایک شخص کے چہرے کو دیکھ کر ہم کہتے ہیں کہ یہ شخص مخلص معلوم ہوتا ہے، اگرچہ ہم اپنے اس خیال کی تائید میں کوئی متعین وجہ پیش نہ کر سکیں۔ ادراک حسی کے جن واقعات کا ہیلمہولٹز سے اقتباس کیا گیا ہے وہ اس کی مزید مثالیں ہیں۔ ذیل میں ایک اور عمدہ مثال دی جاتی ہے، اگرچہ اس کا سمجھنا ادراک کلان کا باب پڑھ لینے کے بعد یہاں کے مقابل میں آسان ہوگا۔ دو ایٹروپا کو ایک سلائیڈ ۱۔ اور ہر آدھے سلائیڈ پر دو نقطے لوب بناو۔ لیکن ان کا فصل کچھ ایسا رکھو کہ دو دونوں سلائیڈوں پر ایک فاصلہ پر ہوں، اور بے سلائیڈ نمبر ۱ میں سلائیڈ نمبر ۲ کی نسبت قریب تر ہوں۔ علاوہ اس لوب کا فاصلہ لوب کے مساوی اور لوب کا فاصلہ لوب کے مساوی بناؤ پس :-

میں صرف ایک جزوی توجیہ پیش کرتا ہوں۔ بلاشبہ یہ مکمل نہیں ہے۔ مثلاً اس امر پر غور کرو کہ مشق سے جلد کی مقامی قوت امتیاز کس قدر بڑھ جاتی ہے، ہتھیلی پر پرکار کی سویوں کے پیکڑہ محسوس ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان میں باہم نصف انچ کا فاصلہ ہو۔ لیکن ایک دو گھنٹے کی مشق کے بعد ہم ایک چوتھائی انچ سے بھی کم فاصلہ پر بھی ان کو محسوس کر سکتے ہیں۔ لیکن اس تجربہ میں اگر ہم جلد کے ایک ہی قطعہ کو کئی بار نقطہ پر کار سے مس کرتے ہوں، تو یہ توجیہ بالکل درست ثابت ہوگی۔ فرض کرو جلد پر اوبج دس سے نو نقاط کا ایک خط ہے۔ فرض کرو اواریں کے مابین مقامی فرق کا احساس اس قدر قوی ہے کہ جب نقاط پر کار ایک ساتھ مس کرتے ہیں تو یہ فوراً معلوم ہوتے ہیں۔ مگر ج د کے مابین فصل ابتداؤ اتنا کم ہے کہ دو محسوس نہیں ہوتے۔ اگر ہم پر کار کے نقطوں کو اواریں پر رکھ کر آغاز کریں اور ان نقطوں کے مابین جو زاویہ ہے، اس کو کم کرتے چلے جائیں، تو جب پر کار کی سویاں ج د کے قریب آئیں گی تو پہلے کی طرح ان کے دو نقطوں کے مس کرنے کا خیال اب

بقیہ مانتیہ کرشتہ

سلاٹ نمبر ۱ ب ب ب
سلاٹ نمبر ۲ ب ب ب

یکے بعد دیگرے دونوں سلاٹوں کی طرف متکسب غامی طور پر دیکھو تا کہ اپنے دونوں سلاٹوں کے لاکا براہ راست ارتکاز پر یعنی ان کے شبیہ (دونوں آنکھوں کے مرکز بصارت پر پریں) اس صورت میں لڑ ایک علوم ہوں گے۔ اور شاید ب بھی لیکن ب جو ایک معلوم ہوتی ہے وہ سلاٹ نمبر ۱ میں دس قریب اور سلاٹ نمبر ۲ میں ب سے دو معلوم ہوگی لیکن اگر شکلیں صحیح بنی ہوئی ہوں، تو ب اور ب لازمی طور پر یعنی نقطوں کو متاثر کریں گے، ایسے نقطوں کو جو مادی طور پر نقطہ مرکزی کے داہنی طرف ہونگے، ب بائیں آنکھ میں اور ب داہنی آنکھ میں۔ یہ بات ب ب کے متعلق صحیح ہے۔ نقاط یعنی وہ ہوتے ہیں جنکی حوں میں امتیاز نہیں ہوتا۔ چونکہ ان دو شاہدوں میں یہ ایسے مخالف اوراکات فاصلہ کا باعث ہوتے ہیں، اور حرکت کے ایسے مخالف رجحان پیدا کرتے ہیں، تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دو ایسے عمل جو بالکل غیر میزاحسات پیدا کرتے ہوں، ممکن ہے مخالف یعنی حسی اور حرکی دونوں ہم کے متعلقات کے ذریعہ سے باہم تعلق رکھتے ہوں۔

بھی ہو گا۔ کیونکہ نقطہ س نقطہ میں کے اس قدر قریب اور اس کے اس قدر مشابہ ہو گا کہ یہ اپنے ساتھ میں کو بھی متہج کر دے گا۔ اسی طرح دس کو باؤ دلائے گا اور بعیدی طور پر میں کو بھی۔ اس طرح ج و د محض ج و د ہی نہ ہونگے بلکہ اب ج اور د میں ارتساموں کے مانند ہونگے جن میں بین فرق ہے۔ مگر واقعی تجربہ میں تربیت اس باقاعدگی کے ساتھ نہیں ہوتی اور ہم آخر کار ج و د میں امتیاز کرنا سیکھ جاتے ہیں بغیر اس کے کہ ان میں سے کسی ایک نقطہ کے ساتھ اب اور د میں کا کوئی باؤ نہ تعلق ہو۔ واکبین کے تجربات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے۔ ان صاحب نے اور فشر نے زردک کے مشاہدات کو دیکھ کر کہ نابینا کی جلد سمکھوں کے مقابلہ و دنی قوت امتیاز رکھتی ہے۔ اختبارات کے ذریعہ سے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مشق سے بھی جلد کی قوت امتیاز بہت بڑھ جاتی ہے۔ ان کی تحقیق یہ ہے کہ ایک ہی نشست میں وہ فاصلے جن پر پرکار کی سوئیاں دو نقطوں کو مس کرتی ہوتی معلوم ہوتی ہیں آخر میں شروع کی نسبت نصف سے بھی کم رہ گئے۔ اور بعض اوقات ترقی یافتہ حیثیت دوسرے دن تک باقی رہی۔ مگر ان کی یہ بھی تحقیق ہے کہ اس طرح جلد کے ایک حصہ سے مشق کرنے سے یہی نہیں ہوتا کہ جسم میں کے مقابل کے حصے کی قوت امتیاز بڑھ گئی بلکہ اس کے گرد و پیش کے حصوں کی بھی حیثیت ترقی کر گئی۔ مثلاً ایک اختباری نشست کے شروع میں چنگلیا کے سرے میں دو نقطوں کے مابین امتیاز پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری تھا کہ پرکار کی سوئیوں میں خط پیرس کا فضل ہو۔ لیکن اور انچلیوں سے مشق کرنے کے بعد یہ دیکھا گیا کہ چنگلیا نصف خط کے فاصلہ پر بھی امتیاز کر سکتی ہے۔ یہی تعلق بازو اور ہاتھ کے مختلف نقاط میں دیکھا گیا۔

یہاں پر یہ بات بالکل واضح ہے کہ جو علت میں نے پہلے تجویز کی تھی وہ یہاں منطبق نہیں ہوتی اور ہم کو کوئی اور علت سوچنی چاہئے۔

بالکل ٹھیک اختباری منظر کیا ہیں۔ اس قسم کے نقاط کا مقام بین طور پر محسوس نہیں ہوتا، اور نہ ان کے احساسات کے مابین اس وقت تک بین طور پر مشرق محسوس ہوتا ہے جب تک فصل اس اقل سے زیادہ نہ ہو جو ان کے

محض دو ہونے کا ادراک پسیدہ کر دینے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ پہلے ہم کو مبہم سہی حس ہوتی ہے، اور پھر دو نقطوں کا شبہ سے گذرتا ہے، جو پھر بین طور پر دو معلوم ہونے لگتے ہیں، اور آخر میں دو مختلف نقطوں کے احساس ہوتے ہیں جو علیحدہ ہیں اور جن کے مابین کچھ فصل ہے۔ بعض مقامات سے جو اختیار لگیا، تو اس سے فوراً ہی آخری ادراک ہوا۔ اور بعض سے پہلا ادراک ہوا۔ اور بعض مقامات سے درمیانی مدارج کے ادراکات ہوئے۔ مگر جب دو محسوس ہونے کی تمثال جو کہ زیادہ امتیازی مقامات میں ہوتی ہے یا دہیں جاگزیر ہو جاتی ہے، تو یہ ان مقامات میں بھی اپنے مشابہ تمثال کے پیدا کرنے میں معین ہوتی ہے، جہاں بصورت دیگر ہم اس کے محسوس کرنے سے قاصر رہتے، بالکل اسی طرح سے جس طرح اگر کسی زائد سرتی کہ ابھی سنا ہو، تو اس سے مرکب آواز میں اس کا پتہ لگانے میں مدد ملتی ہے۔ (صفحہ ۴۳۹ و صفحہ ۴۴۰) اگر مبہم طور پر دو نقطے محسوس ہوتے ہوں تو یہ ان دو نقطوں کی تمثال سے استخراج پا کر بعد اچھی ایک لمحہ پہلے واضح طور پر دو محسوس ہوئے تھے واضح طور پر دو محسوس ہونے لگتے ہیں۔ اسی طرح ہر فرق کا اس وقت زیادہ آسانی کے ساتھ ادراک ہو جاتا ہے، جب ہمارے ذہن میں اس شے کی بین تمثال ہوتی ہے، جس کی ہم کو تلاش ہوتی ہے، یا اس امر کی کہ اس کی نوعیت کیا ہوگی۔

یہ دو اعمال یعنی اول یہ مختلف متلفات اور مختلف ساتھیوں کے ذریعہ سے طرفین کا واضح ہو جانا، اور دوسرے حافظہ کو اسی جہت کے گزشتہ مکرر یا دہ نمایاں فرقوں سے پر کرنا، یہی دو توجیہیں ہیں، جن کو میں اس ذیل میں نتائج تربیت کے متعلق پیش کر سکتا ہوں۔ جو کچھ ان دونوں اعمال کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے، وہ عموماً ایک ہی چیز ہوتی ہیں۔ ان کے ذریعہ سے ہمیں تھوڑے اور ادنیٰ فرق ایسے معلوم ہونے لگتے ہیں، کہ گویا یہ بڑے ہوں اور یہ امر کہ بڑے فرق کو اس طرح سے متاثر کرتے ہیں، ایک ناقابل توجیہ واقعہ ہے۔ اصولاً ان دونوں اعمال کو کل ممکن واقعات کی توجیہ کے لیے کافی ہونا چاہئے۔ مگر اس کے تصفیہ کرنے کی میں جرأت نہ کروں گا کہ آیا یہ کافی ہیں یا کوئی ایسا جزو باقی نہیں رہ گیا

ہے، جس کا ہم کو پتہ نہ چلا ہو یا جس کی ہم نے تحلیل نہ کی ہو۔

عملی غرض مسلّم کو یہ بات یاد ہوگی کہ صفحہ ۵۰۹ ذاتی دلچسپی کے متعلق یہ کہا گیا تھا کہ یہ توجہ کے تیز کرنے کا بہت بڑا باعث ہوتی ہے لیکن ذاتی دلچسپی غالباً توجہ کے واسطے سے عمل کرتی ہے، اور بلا واسطہ یا خاص طور پر عمل نہیں کرتی۔ ایسا امتیاز جس سے ہمساری

کوئی عملی غرض وابستہ ہوتی ہے، اس پر ہم اپنے اذہان کو مرکوز کر دیتے ہیں، اور اس کی ہم پہلے سے تلاش میں ہوتے ہیں۔ اس قسم کے امتیازات اکثر کرتے رہتے ہیں، اور ہم کو ان سے منافع ہوتے ہیں، وہ منافع جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ اس کے برعکس جہاں ہم کو تحلیل کرنے سے کچھ حاصل نہیں ہوتا، اور امتیاز کی کوئی عملی غرض نہیں ہوتی، وہاں ہم نظر انداز کرنے کی عادت پیدا کر لیتے ہیں، یا کم از کم اس کی موجودگی سے بے پروا ہو جاتے ہیں۔ مسلّم ہو کہ سب سے پہلا نفسیاتی ہے جس نے ان واقعات پر قرار واقعی شد و مد کے ساتھ بحث کی ہے۔ میں یہاں صرف اس کی عبارت کا اقتباس کر سکتا ہوں۔

وہ کہتا ہے کہ ”اکثر حالات میں جہاں مختلف قسم کی حسیں یا جسم کے مختلف حصوں کی حسیں ایک وقت ہوتی ہیں، ہم کو یہ عادت ہوتی ہے، کہ ان کے ادراک کے ساتھ ہی ہم ان کو مختلف سمجھ لیتے ہیں، اور جب چاہتے ہیں تو اپنی توجہ ان پر علیحدہ علیحدہ مبذول کر دیتے ہیں۔ اس طرح ہم ہر لمحہ جو کچھ کہہ سکتے ہیں، یا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں یا جو کچھ ہم محسوس کر رہے ہیں اس کا علیحدہ شعور ہو سکتا ہے۔ اور یہ امتیاز ہو سکتا ہے جو کچھ ہم کو انہی یا پاؤں کے انگوٹے میں محسوس ہوتا ہے وہ دباؤ ہے، یا خفیف مس ہے یا گرمی ہے۔ یہی حالت ساحت بصر میں ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ (جیسا کہ میں آئندہ چل کر ثابت کرنے کی کوشش کرونگا) کہ ہم کو جب اس امر کا قطعی علم ہوتا ہے، کہ حسیں مرکب ہیں، تو جلد تمیز کرتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کو متواتر و یکساں تجربات سے اس امر کا یقین ہو جاتا ہے، کہ

ہماری موجودہ جس مختلف مستقل مہجوں کے بموقت عمل سے پیدا ہو رہی ہے جن میں سے ہر ایک معمولاً انفرادی طور پر ایک معروف حس پیدا کرتا ہے۔
 دیکھنے سے معلوم ہو گا کہ یہ ہمارے اس قانون کے بیان کا ایک اور طریقہ ہے کہ ایک مرکب کے جن اجزائے ترکیبی کو ہم انفرادی طور پر علیحدہ علیحدہ کر سکتے ہیں یہ وہ ہوتے ہیں جن کا ہم کو علیحدہ شکل میں بھی علم ہوتا ہے۔
 ”اس سے ہم کو یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ جب چند حسیں ایک ساتھ ہوتی ہیں تو ان میں باہم امتیاز کرنا کچھ دشوار نہیں ہوتا، اور یہ ہمارے ادہان کی حلقی استعداد ہے“

”اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اور چیزوں کے ساتھ ہم بالکل معمولی طور پر موسیقی کی ان سرتیوں کو علیحدہ کر سکتے ہیں جن کا ارتسام ہمارے حواس پر مجموعی طور پر ہوتا ہے اور ہم کو یہ امید ہوتی ہے کہ ہر حالت میں جب ان میں سے دو ایک ساتھ واقع ہونگی تو ہر وقت ان میں ہم امتیاز کر سکیں گے۔
 مگر اس وقت صورت حال مختلف ہو جاتی ہے جب ہم ادراک کے غیر معمولی واقعات کی تحقیق میں مصروف ہوتے ہیں اور ان حالات کی تحقیق کرنی چاہتے ہیں جن میں مذکورہ بالا امتیاز ہو سکتا ہے یا اس کا ہونا ممکن نہیں ہوتا۔ اس وقت ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ ہمارے ایک حس سے شعور ہونے میں دو مختلف قسموں یا درجوں میں امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ اس شعور کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ اس میں زیر بحث حس کا اثر خود کو ان تعقلات میں محسوس کرتا ہے جو ہم خارجی اشیاء یا اعمال کے قائم کرتے ہیں اور ان کا تعین کرنے میں ہماری مدد کرتا ہے اس میں ہم کو اس امر کے تحقیق کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ہمارے ادراکات میں جو غلطیاں واقعہ ہے اس کا ہماری حسوں کے کون سے جزو سے تعلق ہے۔
 اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ زیر بحث حس کا ارتسام ترکیبی طور پر ہوتا ہے اس سے بلند درجہ وہ ہے جب ہم زیر بحث حصہ کو فوراً پہچان لیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جو حسیں ہم کو اس وقت میں ان کے مجموعہ کا یہ ایک جزو ہے“
 حس کے ترکیبی طور پر ادراک ہونے کے معنی یہ ہیں جو لکھنے نے یہ لئے کہ اس

کا مطلق اقیاناز نہیں ہوتا، بلکہ اور ہم وقت حسوں کے ساتھ یہ ایک مجموعہ میں محسوس ہوتی ہے۔ یہ امر کہ اس کا احساس ہو جاتا ہے اس کا ثبوت اس واقعہ سے ہوتا ہے کہ اگر اس حس کی علت خارجی میں کسی قسم کا تغیر واقع ہو جائے، تو اس سے ہمارا حکم مجموعی طور پر بدل جاتا ہے۔ ابتدائی ایڈیشن کے مندرجہ ذیل صفحات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ترکیبی ادراک کے مقروں واقعات اور تحلیلی ادراک کے مقروں واقعات کو نئے ہو کر تے ہیں۔

”حواس کے استعمال میں مشق کو اس سے بہت زیادہ دخل ہوتا جتنا کہ ہم معمولاً فرض کرتے ہیں۔ ہماری حسیں اولاً تو صرف اس لیے اہم ہوتی ہیں کہ انکی بنا پر ہم اپنے گرد و پیش کی چیزوں پر صحیح طور پر حکم لگا سکتے ہیں۔ ان کے مابین اقیاناز کرنے کی ہم کو اسی قدر مشق ہوتی ہے جس قدر اس غایت کے پورا کرنے کے لئے کافی ہے۔ لیکن ہم کو یہ خیال بہت زیادہ ہوتا ہے کہ ہم کو اپنی حسوں کے ہر جزو کا فوراً شعور ہو جاتا ہے، اس فطری تقصیب کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم کو فی الحقیقت ان تمام امور کا جو ہمارے حسوں کے اندر ہوتے ہیں، فوراً اور بلا کسی کوشش کے احساس ہو جاتا ہے۔ جس کا ان عملی اغراض سے تعلق ہوتا ہے، جن کی خاطر ہمارے تجربات جمع ہوتے ہیں۔ مگر ان حسوں کے حلقے میں بھی جو خارجی اشیا کے مطابق ہوتی ہیں، تربیت و مشق کا بین طور پر اثر ہوتا ہے۔ یہ ایک مشہور و معروف بات ہے، کہ مصور جس کی نگاہ کو رنگوں اور روشنیوں کی مشق ہوتی ہے، ایسے شخص کی نسبت جس کو اس کی مشق نہیں ہوتی، کس قدر جلد ان میں امتیاز کر لیتا ہے۔ یعنی اور آلات موسیقی کے بنانے والا کس قدر جلد امتداد اور سہرتی کے فرق محسوس کر لیتا ہے جن کا ناواقف آدمی کو احساس تک نہیں ہوتا، یہ تو خیر زیادہ پیچیدہ چیزیں ہیں، کھانے پینے کی چیزوں اور شرابوں کے پہچاننے کے لئے مقابلے کی طویل عادت کی ضرورت ہوتی ہے، جب انسان کامل ہوتا ہے۔ مگر مشق کا اس سے بھی زیادہ نمایاں اثر اس وقت محسوس ہوتا ہے، جب ہم ان حسوں پر آتے ہیں، جو ہمارے اعضا کی صرف داخلی حالتوں پر مبنی ہوتی ہیں، اور جو خارجی اشیا یا ان سے جو اثرات ہم پر ہوتے ہیں ان کے

مطابق نہیں ہوتیں، اور اس وجہ سے کہ ان سے ہم کو خارجی اشیا کے متعلق کوئی اطلاع بہم نہیں پہنچتی، کوئی قیمت نہیں کھینچیں حال میں آلات حس کی عضویات سے ہم کو اس قسم کے بعض مغاہرے واقفیت ہوئی ہے جن کا انکشاف نظری سوالات و مفروضات سے ہوا ہے، کچھ اس قسم کے افراد کی بدولت ہوا ہے جیسے گوٹے اور برنجی وغیرہ میں جن کو خدا نے اس قسم کے مشاہدہ کی خاص قابلیت عطا فرمائی ہے۔ ان نام نہاد ذہنی مظاہر کا بہت ہی مشکل سے پتا چلتا ہے۔ اور جب ان کا ایک بار پتا چل جاتا ہے تو ان کا مشاہدہ کرنے کے لئے توجہ کی خاص اعانتوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ مشاہدہ کرنے والے کو اگر پہلے محقق کے مشاہدہ کا بیان معلوم بھی ہو، تو بھی اس قسم منظر کا دوبارہ مشاہدہ کرنا عموماً مشکل ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان ذہنی حسوں کے دریافت کرنے کی یہی نہیں کہ ہم کو مشتق نہیں ہوتی، بلکہ اس لئے برعکس ہم کو اس کی بیداشت ہوتی ہے کہ ان سے اپنی توجہ کو ہٹالیں، کیونکہ یہ خارجی دنیا کا مشاہدہ کرنے میں ہمارے سید راہ ہوتے ہیں۔ صرف جب ان کی شدت اس قدر قوی ہوتی ہے کہ یہ فی الواقع خارجی دنیا کا مشاہدہ کرنے میں ہمارے سید راہ ہوتے ہیں، اس وقت ہم کو ان کا احساس شروع ہوتا ہے۔ یا یہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات خواب یا ہذیان کی حالت میں یہ ادھام کی ابتدا ہوتے ہیں۔

”مثال کے طور پر چند معروف واقعات بیان کرتا ہوں، جو عضویاتی بعربات سے ماخوذ ہیں۔ غالباً ہر آنکھ میں نام نہاد ترمرے ہوتے ہیں۔ یہ ریشے اور دانچے وغیرہ ہوتے ہیں، جو رطوبت نہ جاحی میں تیرتے رہتے ہیں، جن کا سایہ شبکیہ پر پڑتا ہے اور راحت نظر میں تاریک متحرک نقطے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ کسی وسیع جگہ دار خالی سطح جیسے کہ آسمان ہے، کی طرف بہ توجہ دیکھنے سے بہت آسانی سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ اکثر اشخاص جن کی توجہ کو خاص طور پر اس کی طرف منحرف نہیں کرایا جاتا، ان کو پہلے پہل یہ اس وقت محسوس ہوتے ہیں، جب ان کی آنکھوں میں کوئی تکلیف ہو جاتی ہے اور یہ ان کی توجہ کو اس عضو کی داخلی حالت کی طرف منحرف کرتی ہے۔ اس وقت عام شکایت یہ ہوتی ہے کہ ترمرے مرض کی وجہ سے پیدا ہو گئے ہیں اور اس سے مریض ان بے ضرر چیزوں

کی نسبت پریشان ہو جاتا ہے، اور ان کی تمام خصوصیات کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اس وقت ان کو اس امر کا یقین دلانا بہت مشکل ہوتا ہے، کہ یہ شکلیں سرشہ سے ان کے ساتھ تھیں، اور تمام تندرست آنکھوں میں یہ ہوتی ہیں۔ ایک ضعیف العمر بزرگ کا حال مجھے معلوم ہے، اتفاقاً جن کی ایک آنکھ میں تکلیف ہو گئی اور انھوں نے اس کو کسی شے سے باندھ لیا۔ اس وقت ان کو یہ دیکھ کر سخت پریشانی ہوئی کہ ان کی دوسری آنکھ قطعاً نابینا تھی۔ اس کے کور ہونے کی شکایت نہ جانے ان کو کب سے تھی مگر اس کا ان کو کبھی احساس تک نہ ہوا تھا۔

علاوہ بریں، اس بات کو کون اختیارات کئے بغیر باور کرے گا کہ ایک آنکھ جب بند ہو جاتی ہے، تو ایک بہت بڑا خلا واقع ہو جاتا ہے، جو نام نہاد نقطہ اعمی ہوتا ہے، اور جو کھلی ہوئی آنکھ کے ساحت نظر سے کچھ زیادہ فاصلہ پر نہیں ہوتا۔ اس مقام پر اس کو کچھ نظر نہیں آتا، مگر وہ اپنے مثل سے اس کو بڑ کر دیتا ہے۔ میرٹھی نے جس نے نظری مفروضات کے ذریعہ سے اس منظر کا انکشاف کیا تھا جب اس نے چارلس ثانی شاہ انگلستان کے دربار میں اس کو ثابت کیا تھا تو لوگوں کو یحیٰ حیرت ہوئی تھی۔ اس وقت اس اعتبار کو بہت سے تغیرات کیساتھ بار بار کیا گیا تھا اور یہ بڑے آدمیوں کی ایک تفریح بن گیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ خلا اس قدر بڑا ہوتا ہے کہ سات پورے چاند بھی برابر لائے جائیں تو اس کے قطر پر پورے نہیں آتے اور چھ سات فٹ کے فاصلہ پر انسان کا پورا چہرہ اس میں غائب ہو جاتا ہے۔ بصارت کے معمولی استعمال میں ساحت نظر کے اس عظیم الشان سوراخ کا مطلق احساس نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہماری آنکھیں بہ لحاظ گھومتی پھرتی ہوتی ہیں اور جو نہی ہم کو کسی شے سے دلچسپی ہوتی ہے ہم اپنی آنکھوں کو پوری طاقت کے ساتھ اس کی طرف مبذول کر دیتے ہیں۔ پس اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو شے کسی وقت فی الواقع ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے وہ کبھی اس خلا پر نہیں پڑتی۔ اسی وجہ سے ہم کو ساحت کے نقطہ اعمی کا کبھی شعور نہیں ہوتا۔ اس کے محسوس کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم ارادۃً اپنی نظر کو ایک شے کی طرف جمائیں اور پھر نقطہ اعمی کے قرب جوار میں دوسری شے کی طرف متوجہ ہونے کی

کوشش کریں مگر نظر کو پہلی ہی شے کی طرف جمائے رکھیں۔ مگر یہ عمل ہماری تمام عادات کے خلاف ہے اس مشکل سے ہوتا ہے۔ بعض کے لئے یہ عمل بالکل ناممکن ہوتا ہے۔ مگر جب یہ ہو جاتا ہے اسی وقت ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوسری شے نظر سے اجڑل ہو جاتی ہے اور خطا کا یقین آ جاتا ہے۔

آخر میں معمولی دچشمی نظر کا حوالہ دیتا ہوں۔ جب ہم کسی نقطہ کی طرف دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں تو اس نقطہ کے اوپر کی جانب کی تمام اشیاء معلوم ہوتی ہیں۔ اس واقعہ کی تحقیق کے لئے معمولی سی کوشش درکار ہے۔ اور اس سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں کہ ہم کو خارجی دنیا کا بہت زیادہ حصہ ہمیشہ سے دو نظر آتا ہے، اگرچہ اکثر اشخاص کو اس کا علم نہیں ہے اور جب ان کو اس واقعہ کا علم کرایا جاتا ہے، تو ان کو بید حیرت ہوتی ہے حقیقت یہ ہے کہ ہم کو کبھی کسی ایسی شے کے ایک دو نظر نہیں آتے جس کی طرف فی الحال ہماری توجہ مبذول ہوتی ہے، کیونکہ ایسی شے کی طرف ہم اپنی دونوں آنکھوں کو منعطف کیلتے ہیں۔ اپنی آنکھوں کے عادی استعمال میں ہماری توجہ ایسی اشیاء سے جن کے ایک کے دو نظر آتے ہیں دور رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ان تشالات کے وجود سے بہت ہی کم خبردار ہوتے ہیں۔ ان کے معلوم کرنے سے ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ ہم اپنی توجہ کے ایک نیا اور غیر معمولی کام سپرد کریں۔ ہمیں چاہئے کہ ساحت نظر کے بغلی حصوں کی اپنی توجہ کے ذریعہ سے جانچ پڑتال کریں اور حسب معمول یہ دریافت کرنے کے لئے نہیں کہ اس میں کونسی چیزیں ہیں بلکہ اپنی حسوں کی تحلیل کے لئے۔ صرف اس حالت میں ہم کو اس منظر کا پتا چلتا ہے۔

”جو دشواری ان داخلی حسوں کے مشاہدے میں پیش آتی ہے جن کے خباہج میں کوئی شے مطابق نہیں ہوتی، وہی ان مرکب حسوں کی تحلیل میں ہوتی ہے جو ایک شے کے مطابق ہوتی ہیں۔ اس قسم کی ہماری بہت سی آوازوں کی حسیں ہوتی ہیں۔ جب سارنگی کی آواز بار بار ہمارے کان میں ایک ہی جزئی سہریوں کے مجموعہ کو پیش کرتی (اب کتنی ہی مرتبہ ہم اس کی آواز کو کیوں نہ سنیں) تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمارے سہریوں کے اس مجموعہ کا احساس ہمارے ذہن کے لئے سارنگی

کی آواز کی محض علامت بنجاتا ہے۔ جزئی سہرتیوں کا دوسرا مجموعہ محض سہرتی کی آواز کی حسی علامت بنجاتا ہے وغیرہ۔ جتنی بار اس قسم کا مجموعہ سنائی دیتا ہے اتنا ہی ہم اس کو ایک شے کے طور پر ادراک کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں اور ہمارے مشاہدہ سے یہ ایک اس کی تحلیل و شواہد ہو جاتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہی اس امر کی بہت بڑی وجہ ہے کہ گاتے وقت انسانی آواز کی تحلیل و شواہد ہوتی ہے متعدد حصوں کے اس قسم کے امتزاجات جو شعوری ادراک کو ایک سادہ شے معلوم ہوتے ہیں، ہمارے حواس میں بکثرت ہوتے ہیں۔

دو عضو یا قی بصریات سے اور دیکھ بپ مثالیں ملتی ہیں کسی قریب کی شے کی جسمانی شکل کا ادراک و مختلف تصویروں کی ترکیب سے ہوتا ہے جو آنکھ پر پکے بعد دیگرے واقع ہوتی ہیں اور جن کے اختلاف کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ دونوں آنکھوں کی وضع میں فرق ہوتا ہے جس سے جو کچھ اس کے سامنے ہوتا ہے اس کا تناظری منظر متغیر ہو جاتا ہے جسم نامی ایجاد سے پہلے اس قسم کی توجیہ کو صرف مفروضہ کے طور پر مسلم مان سکتے تھے۔ مگر اب اس آلہ سے کام لیکر ہر وقت ثابت کر سکتے ہیں۔ جسم نامیں دو خاکہ لگا دے جاتے ہیں جو دونوں آنکھوں کی دونوں تناظری تصویروں کو ظاہر کرتے ہیں، اس طرح سے کہ ہر آنکھ کو جو کچھ مقام و وضع نظر آتا ہے، یہ اس کی شبیہ ہوتے ہیں۔ اس سے ہم کو ایسے ممتد جسم کا ادراک ہوتا ہے اور ادراک اس قدر واضح و مکمل ہوتا ہے کہ گویا حقیقی شے ہمارے سامنے ہو۔ یہ سچ ہے کہ یکے بعد دیگرے ایک ایک آنکھ کو بند کر کے سامنے کے نقطہ کی طرف متوجہ ہو کر تصویروں کے فرق کو پہچان سکتے ہیں کم از کم جب یہ بہت کم نہیں ہوتا۔ لیکن جسم نامی ادراک کی ایسی تصویریں بھی کفایت کر جاتی ہیں جن میں فرق اس قدر خفیف ہوتا ہے کہ اس کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ مقابلہ کر کے بھی شکل ہی سے پہچان سکتے ہیں۔ اور یہ یقینی ہے کہ جسم اشیاء کے معمولی بے پروائی کے ساتھ مشاہدہ کرنے کے انداز میں ہم کو یہ گمان تک بھی نہیں ہوتا کہ ادراک اور تناظری شکلوں کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ یہ دونوں میں سے کسی ایک کی پاٹ تناظری شکل کے ادراک سے بالکل مختلف

ہوتا ہے۔ لہذا یہ امر یقینی ہے کہ جس طرح جزئی سرتیوں کا امتزاج ہو کر کسی خاص آلہ موسیقی کی آواز کا ادراک بنجاتا ہے، جس طرح سے ہم ایک مرتعش تار کی جزئی سرتیوں کو ایک عقدے کا نقطہ داخل کر کے علیحدہ کرتے ہیں اور ان کو علیحدہ بجھتے دیتے ہیں، اس طرح ہم دونوں آنکھوں کی مثالوں کو یکے بعد دیگر ایک آنکھ کو کھول کر اور دوسری کو بند کر کے علیحدہ کرنا سیکھتے ہیں۔

”اس نمرے کی اور نہایت ہی پیچیدہ مثالیں ہیں کہ کس طرح سے بہت سی حسیں ایک بالکل سادہ ادراک کی بنیاد بننے کے لئے مرکب ہو سکتی ہیں۔ مثلاً جب ہم کو کسی شے کا کسی خاص جہت میں ادراک ہوتا ہے، اس وقت اس واقعہ سے کسی نہ کسی طور پر ضرور متاثر ہوتے ہوئے کہ ہم کو بعض آخری عصبی ریشے متاثر کرتے ہیں اور ان کے علاوہ اور دوسرے عصبی ریشے متاثر نہیں کرتے۔ علاوہ بریں یہ ضروری ہے کہ ہم کو اپنے سر میں اپنی آنکھوں کے وضع و مقام کا اور اپنے دھڑ پر اپنے سر کا عضلات ختم و گردن کے ذریعہ سے صحیح اندازہ ہونا چاہیے۔ اگر ان اعمال میں سے کسی ایک میں غلط واقع ہوتا ہے تو ہم کو شے کی وضع کا غلط ادراک ہوتا ہے۔ آنکھ کے سامنے منشور لاکر عصبی ریشوں کو بدل سکتے ہیں یا دھیلے کی وضع کو آنکھ پر ایک طرف کو زور دیکر بدل سکتے ہیں۔ اس قسم کے اعتبارات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی شے کی محض وضع و مقام کے دیکھنے کے لئے ان دو قسم کی حسیں میں اتحاد ہونا ضروری ہے۔ مگر شے سے جو حسی ارتسام ہوتا ہے اس سے یہ سمجھنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ جب اعتبارات گر چلتے ہیں اور خود کو ہر محکم طریق سے اس امر کا یقین دلا چلتے ہیں، یہی واقعہ ہو گا، اس وقت بھی بذوری تاملی مشاہدہ سے مستور رہتا ہے۔

یہ مثالیں ترکیبی ادراک کی اس ادراک کی جس میں ہر جزئی حسی کل میں محسوس ہوتی ہے، اور سب کے ساتھ اس امر کا تعین کرتی ہے کہ کل کیا ہو گا مگر اپنی علیحدہ ذات کی طرف توجہ کو منعطف نہیں کرتی (مگر یہ ظاہر کرنے کے لئے کافی ہو جائیں کہ حسی ادراک مشاہدہ کی مشق اور بذل توجہ کو نئے اہم کام انجام دیتے ہیں۔ اب اگر اس اصول کو کان پر استعمال کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا

ہے کہ جب ہمارے کانوں پر بہت سی آوازوں کا ارتسام ایک وقت میں ہوتا ہے تو اس وقت ہمارے کان کو معمولاً جو کام انجام دینا ہوتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ مختلف آلات کی آوازوں کو ایک دوسرے سے جدا کرے۔ اس کے علاوہ تحلیل سے اس کی کوئی خاص غرض نہیں ہوتی۔ جب چند آدمی ایک ساتھ بولتے ہیں تو ہم جانتا چاہتے ہیں کہ وہ کیا کہتے ہیں، اور جب چند آلات موسیقی ایک ساتھ بجتے ہیں تو یہ جانتا چاہتے ہیں کہ ان سے علیحدہ علیحدہ کونسا نغمہ نکل رہا ہے۔ اس سے کوئی عمیق تر تحلیل مثلاً یہ کہ ہر نغمہ میں کون کون سے سر ہیں (اگرچہ یہ بھی اسی قوت سماعت سے ہو سکتی ہے جس سے کہ پہلی ہوئی تھی) ہم کو ان آوازوں کے منابع کے متعلق جو واقعا موجود ہیں کوئی نئی بات نہ بتائے گی لیکن ان کی تعداد کے متعلق ممکن ہے کہ ہم غلطی کر جائیں۔ اس بنا پر ہم کو چند آلات موسیقی کی مجموعی آواز کی تحلیل کرتے وقت ہم اپنی توجہ کو آلات ہی میں امتیاز کرنے تک محدود رکھتے ہیں، اور آلات کی آوازوں کی تحلیل سے پرہیز کرتے ہیں، اس آخری قسم کے امتیاز کی ہو، تو اسی طرح مشق نہیں جس طرح پہلی قسم کے امتیاز کی خوب مشق ہوتی ہے۔

جو کچھ کہ ہم کہہ چکے ہیں، اس کے بعد ان دلچسپ اور اہم واقعات اور دلچسپ خیالات پر کسی تبصرے کی ضرورت نہیں ہے، جو ہمیں ہولٹرنے پیش کئے ہیں۔ امتیاز کے بعد زمان | امتیاز کے لئے جس قدر وقت کی ضرورت ہوتی ہے، اس کی اعتبار کی طور پر پیمائش کی گئی ہے۔ ونٹ صاحب رد عمل

سادہ زمان رد عمل صفحہ ۸۵) کا پہلے تعین کر لیا گیا تھا) ان سے ہمیشہ اس امر کی خواہش کی جاتی تھی کہ وہ اس وقت ہی حرکت کریں جب ان کو دو یا زائد اشاروں میں جو ان کو ملتے تھے، امتیاز ہو جائے۔ اشارہ اور حرکت کا صحیح وقت ایک برقی وقت پیمانہ خود درج کرنا جاتا تھا۔ معمول کو اس امر کا پہلے سے علم نہیں ہوتا تھا کہ کونسا اشارہ ہونے والا ہے اور ان روات عمل میں جن میں کہ پہلے اشارے کی نوعیت کے معلوم کرنے کی ضرورت ہوتی تھی، سادہ زمان رد عمل پر جس قدر انصاف ہوتا تھا وہ پیمائش ہونے کے بعد ونٹ کے نزدیک وہ مدت ہے جو عمل امتیاز

میں صرف ہوتی ہے۔ یہ دیکھا گیا کہ جب بے قاعدہ چار مختلف اشارے استعمال کئے جاتے ہیں، اس وقت یہ زیادہ طویل ہوتی ہے۔ اول الذکر حالت میں تین مشاہدہ کرنے والوں میں اس کا اوسط حسب ذیل رہا ہے (ان میں اشارہ یہ تھا کہ ایک سیاہ یا سفید شے اچانک لائی جاتی ہے)

سیکنڈ ۰.۵۰

۰.۴۷

۰.۴۹

آخری صورت میں سرخ و سبز اشارے اور بڑھا دیئے گئے تو انھیں مشاہدہ کرنے والوں کا زمانہ رد عمل حسب ذیل ہو گیا۔

۰.۱۵۷

۰.۰۷۳

۰.۱۳۲

بعد میں ونٹ کے محل میں ہر شرٹ نے اسی طریقے پر ہوشیاری کے ساتھ بہت سے اختبارات کئے جن میں کہ وہ واقعات جن میں امتیاز کرنا تھا، مختلف درجہ کی بلند آوازیں ہوتی تھیں جو اشارہ کا کام دیتی تھیں۔ ذیل میں ہر شرٹ کے نتائج کا جدول درج کرتا ہوں، اور یہ بتائے دیتا ہوں کہ ہر کالم اوسط نتائج درج کرتا ہے جو ایک نئے شخص کے ہوتے ہیں۔ اور پہلے کالم میں جو مندرجہ ہے وہ ممکنہ بلندوں کی تعداد کو ظاہر کرتا ہے، یا جن کی رشتہ کے اس خاص سلسلہ میں توقع ہو سکتی ہے وقفہ کو سیکنڈ ہزارویں حصہ میں ظاہر کیا گیا ہے۔

۲	۶	۸.۵	۱۰.۷۵	۱۰.۷۷	۳۳	۵۳
۳	۱۰	۱۴.۴	۱۹.۹	۲۲.۷	۵۸.۵	۵۷.۸
۴	۱۴.۷	۲۰.۷۸	۲۹	۲۹.۱	۷۵	۸۲
۵	۲۵.۷	۳۱.۷	۰.۰۰۰	۴۰.۷	۹۵.۷	۱۳۸.۷

اس ذیل میں دلچسپ بات یہ ہے کہ مختلف افراد میں باہم بہت فرق ہوتا ہے، اور قوت امتیاز ان چیزوں کی ممکنہ تعداد کے ساتھ جن میں امتیاز کرنا

ہونا ہے نہایت سرعت کے ساتھ ترقی کر جاتی ہے مختلف اشخاص میں فرق کی وجہ اس خاص کام میں غیر مشاقی ہوتی ہے جس کو انجام دینا ہوتا ہے۔ مثلاً ایک صاحب نے جب تین آوازوں کے ساتھ اختیار ہو رہا تھا کہا کہ درمیانی آواز کی مثال میرے ذہن میں موجود رہتی ہے۔ اور جو کچھ مجھے سنائی دیتا ہے اس کا میں اس سے مقابلہ کرتا ہوں کہ آیا یہ اس سے بلند ہے یا ست سے یا سادہ می ہے۔ اس لئے اس کا امتیاز تین امکانوں میں بھی بالکل ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ دو کے ساتھ تھا۔

مسٹر جے ایم کیٹل کو اس طریقہ سے کوئی نتیجہ بہم نہیں پہنچا، اس لئے انھوں نے ان طریقوں کی طرف رجوع کیا جو ونٹ سے پہلے کی مشاہدین میں رائج تھے، اور جن کو ونٹ نے نظر انداز کر دیا تھا۔ یہ بقول ونٹ طریق غلط ہے۔ رد عمل کرنے والا اشارے کی انتظار کرتا ہے اور اگر یہ ایک قسم کا ہوتا ہے تو رد عمل کرتا ہے ورنہ نہیں۔ اس طرح رد عمل امتیاز کے بعد ہوتی ہے حرکت تسویق اس وقت تک ہاتھ کی طرف نہیں آتی جب تک کہ معمول کو یہ علم نہیں ہو جاتا کہ اشارہ کیا ہے۔ مسٹر کیٹل کہتے ہیں کہ عصبی تسویق غالباً قشر و ماغ کی طرف جاتی ہوگی، اور وہاں تغیرات پیدا کرتی ہوگی جس سے اشارے کے ادراک کا شعور ہوتا ہوگا۔ ان تغیرات میں وہ وقت صرف ہوتا ہے جو امتیاز میں لگتا ہے (اسی کو مسٹر کیٹل زمان ادراک بھی کہتے ہیں) لیکن اس صورت میں ایک عصبی تسویق قشر سے ادنیٰ حرکتی مراکز تک ضرورانی چاہئے جو اخراج کے لئے بالکل تیار ہوتے ہیں اور اس میں بقول مسٹر کیٹل زمان ارادہ بھی فراہم ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے کل زمان رد عمل میں زمان ارادہ اور زمان امتیاز دونوں شامل ہیں۔ لیکن چونکہ وہ درآئندہ اور برآئندہ اعمسال جن میں کہ یہ دونوں مدتیں صرف ہوتی ہیں تقریباً ایک ہی ہوتے ہیں اور جو وقت تشر میں صرف ہوتا ہے، اگر ہم اس کو ادراک اور ارادے دونوں پر مساوی طور پر تقسیم کر دیں تو وہ اشارے کے ادراک اور حرکتی اخراج کے اہتمام میں مساوی طور پر صرف ہوتا ہے، اس لئے غلطی بہت بڑی نہیں ہو سکتی۔ علاوہ بریں ہم ادراک کی نوعیت کو زمان ارادہ کو تنزیہ کے بغیر غور کرتے ہیں

اور اس طرح بہت کچھ صحت کے ساتھ زمان اور اک کی تحقیق کر سکتے ہیں۔
ان اصول کی رہنمائی میں مٹھ کیٹل نے یہ دیکھا کہ دو مشاہدہ کرنے والوں میں
ایک مفید اشارے اور بلا اشارے میں امتیاز کرنے کے لئے حسب ذیل وقت ضروری
ہوتا ہے۔

سکنڈ ۵۰۔۰ سکنڈ ۳۰۔۰

اور ایک رنگ کو دوسرے رنگ سے پہچاننے میں

۱۱۰۔۰ ۱۰۰۔۰

اور ایک رنگ کو دوسرے دس رنگوں میں سے تیز کرنے میں

۱۱۶۔۰ ۱۰۵۔۰

اور معمولی چھاپے میں حرف ۸ کو حرف ۷ پہچاننے میں

۱۳۶۔۰ ۱۲۲۔۰

ایک خاص حرف کو باقی حروف تہجی میں سے پہچاننے میں (اس وقت تک
رو عمل نہیں کیا گیا جب تک حرف ظاہر نہ ہوا۔

۱۱۶۔۰ ۱۱۹۔۰

اور ایک لفظ کو اور پچیس لفظوں میں سے پہچاننے میں

۱۱۸۔۰ سے ۱۵۸۔۰ تک

فرق کا انحصار الفاظ کے عام فہم ہونے اور زبان کی واقفیت پر مبنی تھا جس
زبان کے الفاظ مش کئے جاتے تھے۔

پروفیسر کیٹل اس واقعہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ ایک لفظ کے پہچاننے
میں جتنی دیر لگتی ہے، وہ اس مدت سے جو ایک حرف کے پہچاننے میں صرف ہوتی
ہے، کچھ ہی زیادہ ہوتی ہے۔

”لہذا ہم ان حروف کا علم شدہ امتیاز نہیں کرتے جس کا لفظ مرکب ہوتا
ہے، بلکہ لفظ کو بحیثیت مجموعی پہچانتے ہیں۔ بچوں کو تعلیم دیتے وقت اس اصول کا
عمل بالکل واضح ہوتا ہے۔

ان کی تحقیق کے مطابق مختلف لفظوں کی شناخت میں جو وقت صرف ہوتا ہے

اس میں بھی بہت کچھ فرق ہوتا ہے خصوصاً حرف E کا امتیاز بہت ہی دیر میں ہوتا ہے۔

ان اختبارات کے بیان کرنے میں میں نے پہلے مصنفوں کی مثال پوش نظر رکھا ہے۔ اور اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا وہ عمل جس سے اشارے کی نوعیت رد عمل کو متعین کرتی ہے، معمولی ہموار ادراک و ارادہ کے امتیازی عمل کے بعینہ مطابق ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہ صورت حال نہیں ہے، اور اگرچہ نتائج وہی ہیں مگر شعور کی صورت بالکل مختلف ہوتی ہے۔ متعلم کو میرا یہ دعویٰ یاد ہو گا (صفحہ ۹۰) کہ سادہ زمان رد عمل (جس میں عموماً ادراک کا شعور ہی عمل بھی شامل سمجھا جاتا ہے) دراصل اضطرابی عمل کے علاوہ اور کسی شے کی پیمائش نہیں کرتا۔ امتیاز کے متعلق جو شخص ردات کرے گا، اس کو بھی آسانی کے ساتھ اس امر کا یقین آجائے گا کہ جو عمل یہاں ہوتا ہے وہ فعل عمد کی نسبت اضطرابی عمل سے زیادہ مشابہ ہوتا ہے۔ میں نے اپنے اور اپنے طلبہ سے بہت سی پیمائشیں کی ہیں جن میں متوقع اشارہ یا تو پشت یا سر کی جلد پر مس ہوتا تھا یا بخت نظر کے سامنے کوئی شعلہ لایا جاتا تھا۔ باتھ کو جتنا جلد ہو سکتا تھا میں یا شعلے کے مقام کی طرف بڑھنا ہوتا تھا۔ یہ بنیہ چوکے ہوئے محسوس کر کے فوراً اس حرکت کو انجام دیتا تھا۔ حالانکہ حرکت اور مقام دونوں کا ادراک ایک لمحہ بعد حافطہ سے ہوتا تھا۔ یہ اختبارات خاص طور پر اس غایت کو پیش نظر رکھ کر کئے گئے تھے، کہ اس امر کی تحقیق کی جائے کہ آیا حرکت کا فوراً بصری ادراک ہوتا ہے، یا شعلہ اور رد عمل کے ادراک کے باہر حرکت کی تصور حاصل ہوتا ہے۔ تامل کے لئے پہلی جو شے ظاہر ہوئی وہ یہ تھی کہ کسی قسم کا ادراک یا تصور رد عمل سے پہلے نہیں ہوتا۔ جیسے ہی اشارہ ہوا یہ خود بخود ہو پڑا۔ اور ادراک اس کے بعد ہوا پس ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ ممکنہ اخراجات کے ایک خاص سلسلہ میں سے شدید انتظار کی حالت پہلے کل راستوں کو متبہج کر دیتی ہے جس کی وجہ سے جب کوئی خاص حس ہوتی ہے تو اس قدر جلد مناسب حرکتی منافذ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے کہ ادراکی عمل اس کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ جو اختبارات میں بیان کرتا ہوں، ان میں

حالات سرعت نے اعتبار سے نہایت ہی مناسب تھے، کیونکہ اشاروں اور ان کی حرکات کے باہم جو تعلق ہے، اس کو خلقی کہا جاسکتا ہے۔ یہ بات انسان کی جبلت میں داخل ہے کہ وہ اپنے ہاتھ وہیں شے کی طرف جو نظر آ رہی ہے پہلے اس حصہ کی طرف جس کو مس کیا جا رہا ہے حرکت دے لیکن جہاں حرکت رسمی طور پر اشارے سے تعلق رکھتی ہے، وہاں تاخیر کا زیادہ امکان ہوتا ہے، اور سرعت کا تعین شق سے ہوتا ہے، یہ بات شکر کے نتائج سے بہت اچھی طرح ثابت ہوتی ہے، جن کا صفحہ ۴۷ پر اقتباس کیا گیا ہے، جہاں سب سے زیادہ مشاق مشاہد یعنی خود شکر نے اوروں کی نسبت بہت پہلے رد عمل کیا۔ مگر ان اختبارات میں جس چیز کے تعین کرنے کی سبب تحقیق نے کو شکر شکی ہے وہ اقل مدت ہے۔ مجھے امید ہے کہ اس امر کے متعلق کہ یہ اقل مدت کسی طرح سے اس عمل کا پیمانہ نہیں ہے جس کو ہم شعوری طور پر امتیاز کہتے ہیں، متعلم کو پوری طور پر یقین آگیا ہو گا۔ یہ کسی ایسی شے کا پیمانہ ہوتا ہے، جو اختباری حالات و شرائط کو یکساں نتیجہ تک پہنچاتا ہے۔ مگر جہاں نتائج یکساں ہوں وہاں نفسیات کا یہ فرض کرنا کہ اعمال بھی یکساں ہوں گے نفسیات کے لئے سہم قاتل ہو گا۔ نفسیاتی بھی مہندسوں کی طرح سے استدلال کرنے لگیں اگر مہندس یہ کہیں گے کہ دائرہ کا نصف محیط اور اس کا قطر ایک ہی شے ہیں کیونکہ ایک ہی دو نقطوں پر ختم ہو جاتے ہیں۔ اور اک مشابہت علماء ادراک فرق سے بہت زیادہ تعلق رکھتا ہے یعنی جن فرقوں کو ہم فرق سمجھتے ہیں اور ان کا کمی اندازہ کرتے ہیں، اور ایک سلسلہ میں مرتب کرتے ہیں، وہ فرق وہ مجدد قسم کے فرق ہوتے ہیں، جو ہم کو ایک مشترک جنس کے افراد میں ملتے ہیں۔ شکر شقی اور اس روشنائی کا رنگ ایسی چیزیں ہیں جن کے مقابلہ کا خیال مجھے اب سے پہلے کبھی پیدا نہیں ہوا، اور اس وقت بھی اس لئے پیدا ہوا ہے کہ میں ایسی چیزوں کی مثال تلاش کر رہا ہوں، جن میں آپس میں مقابلہ ہو سکے۔ اسی طرح سے اس بڑے جاننے کی کچھنچنے والی کیفیت اور سب کی فیکڈ کی راحت اور وہ نیکی جو ایک نائب کے ساتھ کی جاسکتی ہے، یہ ایسی مختلف چیزیں ہیں، جن میں اب سے پہلے کبھی مقابلہ نہیں کیا گیا۔ ان کو باہم ایک دوسرے کے ساتھ فرق کی اس قدر نہیں بلکہ منطقیت کا

نسبت ہے۔ چیزوں کو ایک دوسرے سے مختلف کہنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان میں کچھ نہ کچھ نسبت کوئی نہ کوئی مشترک پہلے ہونا چاہیے جس سے اس امر کی طرف بھی ذہن منقل ہوتا ہے، ان میں باہم مقابلہ بھی ہو سکتا ہے۔ یہ کوئی نظری ضرورت نہیں ہے (کیونکہ ہر اقدار کو اگر انسان چاہے تو فرق نہ دیکھتا ہے بلکہ علیٰ اسیان بات) پس جس شے سے معمولاً ادراک فرق پیدا ہوتا ہے اس سے ادراک مشابہت بھی پیدا ہوتا ہے۔ اور اس کے متعین کرنے کے لئے کہ کہاں مشابہت ہے، اور کہاں فرق ہے، جو تحلیل کی جاتی ہے، اس کو مقابلہ کہتے ہیں۔ اگر ہم اشیاء پر محض یکسان و مشابہت ہونے کے اعتبار سے غور کریں تو ہمارا فرق سے متحیر ہو جانا لازمی ہے۔ اور اگر ہم ان کے محض فرقوں ہی پر نظر کریں تو ہم کو یہ بھی معلوم ہو گا کہ یہ باہم بہت کچھ مشابہت ہیں۔ اس لئے جس شے کو عموماً فرق کہا جاتا ہے وہ ایک جنس کی انواع کے مابین ہوتا ہے۔ اور وہ استعداد جس کے ذریعہ سے ہم کو اس مشابہت کا ادراک ہوتا ہے، جس پر جنس کا مدار ہوتا ہے، وہ اسی قدر عقلی اور ناقابل توجہ ذہنی و دہشی ہے جس قدر کہ وہ جس سے کہ ہم کو ان فرق کا ادراک ہوتا ہے جن پر نوع کا مدار ہوتا ہے جب ہم ایک شے سے دوسری شے پر آتے ہیں جن کے مابین ہم نے پہلے محض عددی امتیاز کیا تھا، تو مشابہت کا اچانک احساس ہوتا ہے بالکل اسی طرح جب ہم دو مختلف چیزوں پر سے گزرتے ہیں تو فرق و اختلاف کا اچانک احساس ہوتا ہے۔ فرق کی طرح مشابہت کی خارجی وسعت احساس کے فحجم کو متعین کرتی ہے۔ مگر ہے کہ مشابہت اس قدر عارضی و گریزاں ہو یا اس کی بنیاد اس قدر عاداتی ہو، اور اس کی جانب استعداد کم توجہ ہو سکتی ہو، کہ یہ مشاہدہ سے بالکل ہی رہ جائے۔ بہر حال جہاں ہم کو مشابہت معلوم ہوتی ہے، وہاں ہم ان چیزوں کو جن کا اب میں مقابلہ کرتا ہے، ایک جنس قرار دیتے ہیں، اور ان کے اختلافات و فرق کو انواع کا فصل کہتے ہیں۔ قابل خیال یا موجد ہونے کی بنا پر تو سگریٹ کے دھوئیں اور ایک ڈالر کے بل کا بھی مقابلہ کر سکتے ہیں، اور فانی یا لذت بخش ہونے کے اعتبار سے تو ان کا مقابلہ ہو ہی سکتا ہے۔

پس اس باب کے دوران میں جو کچھ میں نے فرق کے متعلق کہا ہے،

وہ زبان کے تھوڑے سے تغیر کے بعد مشابہت پر بھی صادق آجائے گا۔ ہم دنیا میں دو عمل ایک ساتھ پہلو بہ پہلو لیکر چلتے ہیں۔ مشابہ چیزوں میں تو فرق دریافت کرتے ہیں، اور مختلف چیزوں میں مشابہت کا انکشاف کرتے ہیں۔ فسق یا مشابہت کی بنیاد کا انتزاع کرنے کے لئے (جہاں کہ یہ اصلی نہیں ہوتے) اس امر کی ضرورت ہوتی ہے، کہ جو شے ہمارے سامنے ہے، اس کی اس کے اجزائے ترکیبی میں تحلیل کی جائے۔ اس لئے یہ جو کہا گیا تھا، کہ تحلیل اس شے کی علیحدہ واقفیت اور اس شے کے متغیر متلازمات رکھنے پر مبنی ہوتی ہے، جس کا ہمیں انتزاع کرنا ہوتا ہے، تو یہ بات نفیات مشابہت اور نفیات فرق دونوں میں جگہ پاتی ہے۔

لیکن ان شرائط کے متعلق جو ادراک مشابہت میں اور اس کی اصل کے علیحدہ کرنے میں معین ہوتی ہیں، اس تمام بحث و محیص کے بعد بھی یہ واقعہ اپنی جگہ پر ہے، کہ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں، جن کا احساس مشابہت سے بہت ذکی ہوتا ہے، اور وہ اوروں کی نسبت بہت جلد یہ بتا سکتے ہیں، کہ مشابہت کس چیز پر مشتمل ہے، یہ لوگ ظریف، شاعر، موجد حکیم اور علمی لوگ ہوتے ہیں۔ پروفیسرین اور اس سے پہلے بعض ارباب فکر نے کہا ہے کہ مشابہتوں کے محسوس کرنے کی استعداد ہر قسم کی ذہانت کا سب سے بڑا واقعہ ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ یہ باب پہلے ہی سے کافی طویل ہے، اور چونکہ طباعی کے مسئلہ کا ذکر آئندہ باب ۱۱ میں مناسب معلوم ہوتا ہے، جس سے اس کے عملی نتائج پر بھی ساتھ ساتھ بحث ہو سکتی ہے، اس لئے یہاں میں اس کے متعلق یا مشابہت کے معلوم کرنے کی استعداد کے متعلق، اور کچھ نہ کہوں گا۔ اگر معلم کو یہ خیال ہو، کہ میں نے اس مسئلہ پر قرار واقعی بحث نہیں کی، اور اس مسئلہ پر اس سے بہت زیادہ تفصیلی بحث ہونی چاہئے تھی، تو ان صفحات میں ہونی ہے تو باب ۱۱ پر پہنچ کر اس کو معلوم ہوگا، اس کی کچھ نہ کچھ تلافی کر دی گئی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ جب میں اس کو اپنی فہمی زندگی کے بنیادی ستونوں میں سے قرار دیتا ہوں، جن میں اقبلاز مسک اور استلاف بھی ہیں تو میں نے اس پر کافی زور دے دیا ہے۔

فروق کا حجم

صفحہ ۴۸۹ پر میں نے فروق کے کم و بیش ہونے کے متعلق ذکر کیا تھا اور یہ بھی کہا تھا کہ ان میں سے بعض مجموعے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو ایسے سلسلہ میں مرتب کیا جاسکتا ہے جو بتدریج بڑھتا ہو، ایسا سلسلہ جس کی حدود نقطہ آغاز سے رفتہ رفتہ مختلف ہوتی ہوں وہ ہوتا ہے جس کی حدود کی مشابہت اس سے بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے۔ اگر دوسری طرف سے غور کرو تو ان کی مشابہت بتدریج اس سے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ نقطہ آغاز سے مشابہت و فرق ایسے اعلیٰ ہوتے ہیں جو اس سلسلہ کی کسی حد کے اعتبار سے مخالف ہتھوں میں جاری ہوتے ہیں۔ پروفیسر اسٹیف اس قسم کے سلسلہ میں کسی حد کے وضع و مقام کو ظاہر کرنے کے لئے لفظ فاصلہ اختراع کرتے ہیں۔ جس قدر کہ ایک حد نقطہ آغاز سے غیر مشابہ ہوتی ہے، اس کے متعلق کہا جاتا ہے اس سے اس کا فاصلہ زیادہ ہے۔ اس قسم کا کامل و باقاعدہ سلسلہ وہ ہوگا جس میں ملحقہ حدود کے مابین (مدارج مشابہت یا فرق) فاصلے مساوی ہوں۔ یہ ایک بات ترتیب سلسلہ ہوگا۔ اور نفیات میں یہ بات خالی از دہی نہیں ہے کہ ہم اپنی حیثیت کے اکثر شعبوں میں حدود کو بغیر کسی دقت کے اس طرح سے مرتب کر سکتے ہیں۔ یہ الفاظ دیگر اوجہ اور جہ و دو جوڑوں میں مشابہتیں یا فرق جو ہیں ان کو مقدار میں یا تو مساوی قرار دیا جاسکتا ہے یا مختلف۔ ایک حد سے دوسری حد کو وہ فاصلہ ہے وہ کل سلسلہ کے اندر مساوی ہے۔ خطی مقداریں اور موسیقی کے سرائے ارتسامات ہیں، جن کو ہم سب سے زیادہ سہولت کے ساتھ اس طرح سے مرتب کر دیتے ہیں۔ اس کے بعد روشنی یا رنگ کے سایوں کا نمبر ہے، جن کو ہم محسوس مساوی قیمت کے مدارج سے نہایت آسانی کے ساتھ اس طرح ترتیب دے سکتے ہیں۔ مسٹر پلیٹو اور ڈیلبانٹس اس امر کا خاص آسانی کے ساتھ تعین کر لیا ہے کہ خاکستری رنگ کے کونے سائے کو ایک نسبتہ ہلکے رنگ کے مابین متوسط کہہ سکتے ہیں۔

مختلف چیزوں کے جوڑوں میں ہم اس قدر آسانی کے ساتھ و فروق کی مساوات کا کیونکر پتہ چلا لیتے ہیں۔ اس کو اگر زیادہ اختصار کے ساتھ لیا جائے تو ہم ہر ایک فرق کے حجم کو کیونکر پہچان سکتے ہیں؟ پروفیسر اسٹیف اس سوال پر

وجہ انداز میں بحث کرتے ہیں۔ اور اس نتیجہ تک پہنچے ہیں، کہ ایک فرق کے حجم کی نسبت ہمارا احساس، اور ہمارا یہ ادراک کہ دو مختلف چیزوں کی حدیں ایک دوسرے سے مساوی یا غیر مساوی فاصلہ پر ہوتی ہیں اور اس کی اس سے زیادہ سادہ ذہنی عمل سے توجیہ نہیں کر سکتے، اگر اس کو فرق کے خود اچانک احساس کی طرح فی الحال ذہن کا ناقابل تحلیل وہب شمار کریں۔ یہ تیز فہم مصنف اس خیال کو خاص طور پر مقرر کرتا ہے، کہ وجوہ کے مابین ہمارا فاصلہ کا حکم ذہنی طور پر درمیانی مابین کے ملے کرنے پر مبنی ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ایسا کر سکتے ہیں اور بسا اوقات ہمارے لئے ایسا کرنا مفید ہوتا ہے، جیسا کہ موسیقی کے وقفات یا شکل خطوط میں ہوتا ہے۔ مگر ہمارے لئے ایسا کرنا ضروری نہیں، اور فاصلہ کی مقدار کے متعلق تقابلی حکم کے لئے ایک مشترک قسم کے تین یا چار رتسمات کے علاوہ اور کسی نئے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

عددی طور پر دو مختلف چیزوں کے مابین ہر قسم کے امتیازی فرق کا رفع ہو جانا ان کو کیفائیاں یا مساوی بنا دیتا ہے۔ مساوات یا یعنی عینیت (جو عددی مساوات سے مختلف ہوتی ہے) امتیاد و رجہ کی مشابہت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

ہم نے اوپر صفحہ ۴۹۲ میں یہ بات کہی تھی کہ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ دو چیزوں کے مابین جو فرق ہوتا ہے، وہ دو باتوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ (۱) بعض امور میں ان کا بالکل ایک دوسرے کے عین ہونا (۲) بعض امور میں ان ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہونا۔ ہم نے صفحہ ۴۹۳ پر یہ کہا تھا کہ یہ نظریہ کل واقعات پر کام نہ دینگا۔ وہی بات یہاں کہتے ہیں، کہ جو نظریہ مشابہت کو عینیت پر مبنی قرار دے گا اور عینیت کو مشابہت پر مبنی قرار نہ دے گا، وہ یقیناً نامکام ثابت ہوگا۔ غالباً اکثر اشخاص یہ فرض کرتے ہیں۔ جن دو چیزوں کے مابین مشابہت ہوتی ہے، ان کی مشابہت بعض امور یا بعض اوصاف کے اعتبار سے کامل عینیت پر مبنی ہوتی ہے جس کے ساتھ ان کے باقی امور میں غیر مطابقت جمع ہوتی ہے۔ یہ بات مرکب اشیاء کی نسبت تو ٹھیک ہو سکتی ہے، مگر جب سادہ ارسامات کو لیتے ہیں تو پھر صحیح ثابت نہیں ہوتی۔

”جب ایک گہرے ایک درمیانی اور بلند سر یعنی ک، ف تیز، و کا باہم مقابلہ کرتے ہیں، تو یہ بات فوراً ہماری سمجھ میں آتی ہے کہ پہلے اور تیسرے سر میں دوسرے اور تیسرے کی نسبت زیادہ فرق ہے۔ یہی بات ک د لا کی نسبت ایک ہی حلقہ میں بھی صحیح ہو سکتی ہے۔ خود ہمارا ایک سر کو متوسط کہنا اس قسم کے حکم کا اظہار ہے لیکن یہاں بالکل مشابہ حصہ کو فنا اور قطعاً مختلف حصہ کو فنا ہے۔ ہم زائد سرتیوں کا خیال نہیں کر سکتے، کیونکہ اول الذکر تین سروں کے مابین کوئی جزو مشترک نہیں ہے۔ کم از کم موسیقی کے آلات میں تو ان کے مابین کوئی مشابہت ہوتی نہیں۔ علاوہ بریں ہم سادہ سرتیوں کو بے سکتے ہیں، اور اب بھی ہمارا حکم بلا کسی جھجک کے وہی ہوگا بشرطیکہ سرتیاں ایسی انتخاب نہ کی گئی ہوں جو ایک دوسرے سے بہت ہی زیادہ قریب ہوں۔۔۔۔۔ نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عینیت ان سب کے اصوات ہونے پر مشتمل ہوتی ہے اور ایک کے بواہم کے آواز اور ایک کے رنگ ہونے میں نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ یکساں وصف ان میں سے ہر ایک میں مساوی ہے چونکہ پہلا تیسرے سے دوسرے کی نسبت کمتر مشابہ ہے۔ اسلئے اس میں مشترک وصف سب سے کم ہونا چاہئے تھا۔۔۔۔۔ اس لئے مشابہت کی تمام صورتوں میں اس طرح سے تعریف کرنا خارج از امکان ہو جاتا ہے کہ یہ جزوی عینیت جزوی فرق پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور ہر جگہ عینیت و یکساں عناصر کی تلاش موجود ہے اور چونکہ تمام مرکب مشابہتیں اسی طرح سادہ مشابہتوں پر مبنی ہوتی ہیں اس لئے مشابہت کو عینیت کی ایک خاص شکل نہ خیال کرنا چاہئے، بلکہ اس دعوے کے مطابق جس کا اظہار اوپر کے پیرا گراف کے شروع میں کیا گیا تھا، عینیت کو مشابہت کا ایک درجہ خیال کرنا چاہئے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ کوئی ایسی حالتیں کوئی سی دو چیزیں صحیح معنی میں بعینہ یکساں نہیں ہوتیں۔ ہم ان چیزوں کو بعینہ یکساں کہتے ہیں جن کے فرق کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں ہم کو مطلق یکسانی کا ایک تعقل ہوتا ہے، مگر یہ ہمارے بہت سے تعقلات کی طرح سے ایک تصویری تعمیر ہوتی ہے جو تدریجی اضافہ کو ایک فرضی انتہا تک پہنچا دینے سے حاصل ہوتی ہے۔ اور متعقل معنی کے ساتھ جن کے ہم مالک ہوتے ہیں،

ہماری تصوری عقلی تعمیرات میں انجام دیتی ہے، مگر یہ نفسیاتی طور پر اس امر کی توجیہ کرنے میں کوئی کام انجام نہیں دیتی کہ ہم کو سادہ اشیاء میں مشابہتوں کا کیونکر ادراک ہوتا ہے۔

۱۸۶۶ء میں پروفیسر جی ٹی فشنر ساکن لیننگ نے جو بہت بڑے علم و دقیقہ رس ہیں دو جلدیں شائع کی تھیں جن کا نام سائی کونفرک کا پیمانہ

یعنی نفسی طبیعیات تھا۔ اس میں ایک قانون کے ثابت کرنے کی کوشش کی تھی جس کو نفسی طبیعی قانون سے موسوم کیا تھا جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ یہ نفسی اور طبیعی عالموں کے متعلق عمیق ترین تعلق ظاہر کرتا ہے۔

یہ ایک ضابطہ ہے جس کے ذریعے سے حسوں کی مقدار اور ان کے خارجی اسباب کی مقدار میں تعلق پیدا کیا گیا ہے۔ اس کو نہایت سادگی کے ساتھ اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ جب ہم ایک حس سے قوی تر حس پر آتے ہیں تو حسیں اپنی

مہجعتوں کے لوکارتم کی نسبت سے بڑھتی ہیں۔ فشنر کی تصنیف علم کے ایک نئے شعبہ کا نقطہ آغاز تھی جس کی تکمیل و وقت کی شاید نظیر نہ ملتی۔ لیکن جس کا کتاب ہذا کے

خاکسار مصنف کی رائے میں صحیح معنی میں نفسیاتی نتیجہ بالکل صفر پر ہے۔ نفسیاتی قانون کی بحث کی بنا پر اقیانوسی حس کے متعلق بہت سے مشاہدات ہوئے ہیں،

اور ان کی بحث نہایت شدید ہو گئی ہے۔ نیز جب مشاہدات میں تغیر ہوا تو اس سے اوسط نتائج اخذ کرنے کے بھی متعدد طریق معلوم ہو گئے ہیں۔ مگر اس کے علاوہ

اس سے اور کوئی فائدہ نہیں ہوا ہے۔ مگر چونکہ ہمارے فن کی تاریخ کا یہ ایک باب ہے، اس لئے اس کا کچھ نہ کچھ ذکر متعلم کے سامنے کرنا واجب ہے۔

فشنر کے سلسلہ فکر کی عام طور پر متعدد بار تشریح ہو چکی ہے۔ اور چونکہ اس پر مجھے کچھ اضافہ نہیں کرنا ہے، اس لئے میں صرف موجودہ تشریح کا

اقتباس درج کئے دیتا ہوں۔ ذیل میں میں ونٹ کا بیان درج کرتا ہوں جو اس نے اپنی کتاب ایو برینشن انڈ تھیر سیل مطبوعہ ۱۸۸۱ء میں پیش کیا ہے، مگر اس میں سے

میں نے بہت کچھ حذف بھی کر دیا ہے۔

”یہ بات ہم کبھی نہیں بتا سکتے، کہ ایک حس دوسری سے کس قدر کمزور یا

کس درجہ قوی ہے، آیا سو بج جانے سے سو درجہ زیادہ روشن ہے، یا ہزار درجہ زیادہ روشن ہے، ایک توپ کی آواز پستول کی آواز سے سو گونہ زیادہ بلند ہے یا ہزار گونہ زیادہ بلند ہے یہ بات اندازے کے احاطہ سے باہر ہے جس کا فطری پیمانہ جو ہم رکھتے ہیں، اس سے ہم کم و بیش کی مساوات پر حکم لگا سکتے ہیں، مگر گے گونہ زیادہ یا گے گونہ کم پر حکم نہیں لگا سکتے۔ پس جب جس حلقہ میں شدتوں کے صحیح طور پر تعین کرنے کا سوال درپیش ہوتا ہے، تو یہ فطری پیمانہ ہونے کے مساوی ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ہم کو اس سے مجھلایہ معلوم ہو سکتا ہے کہ خارجی طبیعی مہج کی شدت میں کمی بیشی ہونے سے اس کی متلازمہ حس میں بھی کمی و بیشی ہوتی ہے، مگر اس سے ہم کو اس امر کا خفیف ترین علم بھی نہیں ہوتا، کہ آیا حس ٹھیک اسی تناسب سے متغیر ہوتی ہے جس تناسب سے کہ مہج متغیر ہوتا ہے، یا اس کی رفتار نسبتاً سست یا نسبتاً سریع ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ اپنی فطری حیثیت سے ہم کو اس قانون کے متعلق خفیف سا علم بھی نہیں ہوتا، جس سے حس اور اس کی علت خارجی میں ربط قائم ہے۔ اس قانون کے دریافت کرنے کے لئے ہم کو پہلے خود جس کا صحیح پیمانہ دریافت کرنا چاہیے اور ہم کو یہ کہنے کے قابل ہونا چاہیے، کہ ایک مہج جس کی قوت ۱ ہو اس سے شدت کی حس پیدا ہوتی ہے، اور جس قوت کی شدت ۲ ہو اس سے ۲ شدت کی حس پیدا ہوتی ہے اور ۳ سے ۳ کی اور چار سے چار کی وغیرہ۔ مگر ایسا کرنے کے لئے ہم کو پہلے یہ جاننا چاہیے کہ ایک حس کے دوسری سے دو تین یا چار گونہ زیادہ ہونے کے کیا معنی ہیں۔

مکان کی مقداروں کا تعین کرنا تو ہم کو بہت جلد آجاتا ہے، کیونکہ ہم ایک کو دوسرے پر رکھ کر یا دوسرے سے ملا کر اندازہ کر لیتے ہیں، مگر ذہنی مقداروں کی پیمائش کا مسئلہ دشوار ہے..... مگر ذہنی مقداروں کی صحیح پیمائش کے ذیل میں حسوں کی مقدار کی پیمائش کا مسئلہ پہلا قدم ہے..... اگر ہمارا کل علم اس حقیقت تک محدود ہوتا ہے کہ حس میں مہج کے اضافہ کے ساتھ اضافہ ہوتا ہے اور اس کی کمی کے ساتھ اس میں کمی ہوتی ہے تو بہت

کچھ حاصل نہوگا۔ مگر آلات کی مدد کے بغیر شاید سے ہم کو چند واقعات معلوم ہوتے ہیں جن سے ہم کو کم از کم مجھلا اس قانون کا پتا چلتا ہے جس کے مطابق حسیں اپنی خارجی علت کے ساتھ متغیر ہوتی ہیں۔

ہر شخص جانتا ہے کہ سکوت شب میں ہم کو وہ آوازیں سنائی دیتی ہیں جن کا دن میں پتہ نہیں چلتا۔ اس وقت گھڑی کی ٹک ٹک چمنی میں ہوا کی شائیں شائیں کمریوں کی چرچر اور ہزاروں خفیف شور کان کو متاثر کرتے ہیں۔ اور یہ بھی ایک معروف بات ہے کہ لڑکوں کے شور یا ریل کی گڑ گڑاہٹ میں ممکن ہے کہ ہم یہی نہیں کہ اپنے پاس کے آدمی کی بات نہ سن سکیں بلکہ خود اپنی آواز کے بھی سننے سے قاصر رہیں، جو ستارے رات کے وقت سب سے زیادہ روشن ہوتے ہیں، دن کے وقت بالکل نظر نہیں آتے۔ اور اگرچہ ہم کو اس وقت چاند نظر آتا ہے، مگر اس وقت اس کی روشنی بہت کم معلوم ہوتی ہے جن لوگوں کو آواز ان سے سابقہ پڑتا رہتا ہے، وہ جانتے ہیں کہ اگر ہاتھ میں آدھ سیر وزن ہو، اور اس پر آدھ سیر کا اضافہ کر دیا جائے، تو وہ فوراً محسوس ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر ایک من پر آدھ سیر کا اضافہ کیا جاتا ہے تو بالکل محسوس نہیں ہوتا۔

گھنٹے کی ٹک ٹک ستاروں کی روشنیاں آدھ سیر کا دباؤ یہ سب ہمارے حواس کے لئے مہج ہیں، اور ایسے مہج ہیں جن کی خارجی مقدار میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔ سب ہم کو ان تجربات سے کیا معلوم ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس کے سوائے اور کچھ نہیں کہ ایک ہی مہج ان حالات کے اعتبار سے جن میں یہ عمل کرتا ہے، کبھی تو محسوس ہوتا ہے، اور کبھی بالکل محسوس نہیں ہوتا۔ وہ تغیر حالات کو نہا ہے جس پر یہ تغیر احساس مبنی ہو سکتا ہے۔ اس بارے میں جب ہم زیادہ غور و فکر کرتے ہیں، تو ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہر جگہ ایک ہی قسم کا ہوتا ہے گھنٹہ کی ٹک ٹک ہمارے عصب سماعت کے لئے ضعیف مہج ہے جس کو جب یہ مہج ہوتی ہے تو ہم سن لیتے ہیں، مگر جب اس کے ساتھ گاڑی کے بیسوں کی گڑ گڑاہٹ کا شدید مہج اور دن کے دوسرے شور ملے ہوئے ہوتے ہیں تو ہم نہیں سن سکتے

ستاروں کی روشنی آنکھ کے لئے ایک مہیج ہے، مگر اس روشنی کا جو مہیج ہوتا ہے، اگر اس کے ساتھ دن کی روشنی کا قوی مہیج شامل کر لیا جائے تو ہم کو اس کا قطعاً احساس نہیں ہوتا۔ اگرچہ یہ ہم کو اس وقت بین طور پر محسوس ہوتا ہے، جب یہ دھندلے کے نسبت کمزور مہیج کے ساتھ جمع ہوتا ہے۔ آدھ سیر وزن ہمارے جلد کے لئے ایک مہیج ہوتا ہے جس کو ہم اس وقت محسوس کرتے ہیں، جب اس کا اضافہ اپنے مماثل وزن پر ہوتا ہے، مگر جب اس کا اضافہ ایسے مہیج پر ہوتا ہے جو اس سے ایک ہزار گونہ بڑا ہے، تو اس کا کوئی احساس نہیں ہوتا۔

پس ہم ایک مہیج کے محسوس ہونے کے لئے یہ قاعدہ کلیہ مقرر کر سکتے ہیں، کہ اگر وہ مہیج جو عضویں اس سے پہلے موجود ہے، خفیف ہو تو یہ اسی کی نسبت سے خفیف ہو سکتا ہے، لیکن اگر اس سے پہلے کا مہیج شدید ہے، تو اس کو اس کی نسبت سے شدید بھی ہونا چاہئے۔ اس سے ہم کو اجالی طور پر اس تعلق کا اندازہ ہو جائیگا جو ایک مہیج اور اس کے احساس کے مابین ہوتا ہے۔ کم از کم یہ تو ظاہر ہوتا ہے، کہ ان کی متابعت کا قانون اس قدر سادہ نہیں ہے، جیسی کہ پہلے توقع تھی۔ ظاہر ہے کہ سادہ ترین نسبت تو یہ ہے کہ جس میں بعینہ اسی نسبت سے اضافہ ہو، جس نسبت سے کہ مہیج میں اضافہ ہوتا ہے، مثلاً اگر ایک درجہ طاقت کے مہیج سے اس ہوتی اور دو درجہ طاقت کے مہیج سے ۲ حص ہوتی، اور تین درجہ طاقت کے مہیج سے ۳ حص ہوتی۔ لیکن اگر احساس و مہیج کے مابین یہ سادہ ترین نسبت ہوتی تو ایک مہیج کو اپنے سے پہلے قوی مہیج پر زیادہ ہونے کی صورت میں احساس میں اسی قدر اضافہ کرنا چاہئے جو اس کو اپنے سے خفیف تر مہیج کی صورت میں کرنا چاہئے۔ مثلاً ستاروں کی روشنی کو دن کی روشنی میں اسی قدر اضافہ کرنا چاہئے جس قدر کہ یہ رات کی تاریکی میں کرتا ہے۔ مگر ہمیں معلوم ہے کہ صورت حال یہ نہیں ہے۔ دن کو ستارے نظر نہیں آتے جس کے معنی یہ ہیں کہ ان کی روشنی جو ہمارے احساس میں اضافہ کرتی ہے، اس کو ہم محسوس نہیں کر سکتے۔ حالانکہ وہی اضافہ جب جھپٹنے کی روشنی میں ہوتا ہے، تو بہت نمایاں ہوتا ہے۔ پس یہ بات واضح ہے کہ حسوں کی شدت، مہیج کی مقدار سے

نہیں بڑھتی، بلکہ نسبتہ گتہڑھتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اضافہ مہج کی زیادتی کے ساتھ اضافہ جس میں کس تناسب سے کمی ہوتی ہے۔ اس سوال کا جواب دینے کے لئے روزمرہ کے تجربات لغایت نہیں کرتے ہمارے لئے مختلف مہجوں کی مقدار اور خود حسوں کی شدت کی نہایت صحیح پیمائشیں کرنا ضروری ہیں۔

ان پیمائشوں کا کیا طریقہ ہونا چاہئے، اس کا روزمرہ کے تجربہ سے کچھ نتیجہ چل جاتا ہے۔ یہ تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، کہ حسوں کی شدت کی پیمائش ناممکن ہے۔ ہم صرف حسوں کے فرق کی پیمائش کر سکتے ہیں۔ تجربہ سے ہم کو یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مہج خارجی کے مساوی فرقوں سے جس میں یکے غیر مساوی فرق پیدا ہو سکتے ہیں۔ مگر ان تمام تجربات سے ایک واقعہ کا پتا چلتا تھا، اور وہ یہ کہ مہج کا ایک ہی فرق ایک جگہ تو محسوس ہو سکتا ہے، اور دوسری جگہ بالکل محسوس نہیں ہو سکتا۔ آدھ سیر وزن کا اگر پہلے آدھ سیر وزن پر اضافہ کیا جاتا ہے تو محسوس ہوتا ہے، لیکن اگر آدھ سیر وزن کا من بھر وزن پر اضافہ کیا جاتا ہے تو محسوس نہیں ہوتا..... بہتر یہ ہو گا کہ ہم کسی قوت کے ایک مہج کو لیں، اور دیکھیں کہ اس سے کس درجے کی حس ہوتی ہے، اور پھر دیکھیں کہ ہم مہج کو بغیر اس کے کہ جس میں تغیر محسوس ہو، کس حد تک متغیر کر سکتے ہیں۔ اگر ہم اس قسم کے مشاہدے ایسے مہجوں کے ساتھ کریں جن کی مطلق مقدار میں تغیر ہوتی رہی ہوں، تو ہم اس امر پر مجبور ہونگے، کہ ایس طرح سے متغیر ہونے والی مقدار میں ان مہجوں کی ہی لیں، جن سے ہم کو یونہی سا اضافہ کا احساس ہو۔ ایسی روشنی جو دھندلکے کی روشنی پر بس یونہی سا اضافہ محسوس ہو، اس لئے ستاروں کی روشنی کی برابر بھی قوی ہونا ضروری نہیں ہے۔ مگر دن میں اس کو بس یونہی سا محسوس ہونے کے لئے بہت زیادہ روشن ہونا چاہئے۔ اب اگر ہم مختلف مہجوں کی کل ممکنہ قوتوں کے سے اس قدر کے مشاہدات کریں، اور دیکھیں کہ جس کے اندر محض یونہی سا محسوس تغیر پیدا کرنے کے لئے ہر قوت میں کس قدر اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے، تو ہمارے پاس اعداد کا ایک ایسا سلسلہ ہو جائے گا، جس سے وہ قانون ظاہر ہو گا، جس کے مطابق

ہیج کے بڑھانے سے حس میں تغیر ہوتا ہے۔
اس طریقہ کے مطابق مشاہدات خصوصاً روشنی آواز اور دباؤ کی
حس کے حلقوں میں آسان ہیں۔۔۔۔۔ دباؤ سے آغاز کر کے۔
”ہم دیکھتے ہیں کہ حیرت انگیز طور پر سادہ نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔ اصل
وزن پر یونہی سا محسوس اضافہ ہوتا ہے، اس کو ہر حال میں اصل وزن سے
ایک ہی نسبت ہوتی ہے اور یہ اس کی ایک ہی کسر ہوتا ہے، قطع نظر اس کے کہ
ان اوزان کی جن کے متعلق کہ اختیار کیا جا رہا ہے مقدار مطلق کیا ہے۔ متعدد
اختبارات کے اندر یہ کسر اوسطاً $\frac{1}{16}$ پائی گئی ہے۔ یعنی قطع نظر اس کے کہ جلد
پر اب کیسی قدر دباؤ واقع ہو سکتا ہے، جب اضافہ یا کمی اہل ذہن کے $\frac{1}{16}$ کے
قریب ہو تو اس کا احساس ہوگا“

اس کے بعد ونٹ یہ بیان کرتا ہے، کہ عضلی احساسات حرارت روشنی
اور آواز کے احساسات میں فرقوں کا کس طرح سے مشاہدہ ہو سکتا ہے، وہ
وہ اپنے ساتویں لکچر کو (جس سے مذکورہ بالا عبارتیں اقتباس کی ہیں) منظر
سے ختم کرتا ہے۔

اس طرح سے ہم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وہ تمام احساس جن کے
مہجوں کی ہم صحیح طور پر پیمائش کر سکتے ہیں، ایک غیر متغیر قانون کے تابع ہیں۔
انفرادی طور پر ان کی رکاؤ میں کتنی ہی باہم مختلف کیوں ہوں مگر یہ سب گے
متعلق صحیح ہے کہ اضافہ حس کے لئے جس قدر ہیج میں اضافہ کرنے کی ضرورت
ہوتی ہے، اس کا کل ہیج کے ساتھ ایک مستقل تناسب ہوتا ہے۔ مختلف
حسوں میں جن اعداد سے نسبت ظاہر ہوتی ہے ان کو ذیل میں بصورت
جدول درج کیا جاتا ہے۔

$\frac{1}{100}$	ضیائی حس
$\frac{1}{16}$	عضلی حس
$\frac{1}{3}$	دباؤ کا احساس
	حرارت
	آواز

یہ اعداد کوئی بہت ہی صحیح بیانہ نہیں ہیں۔ مگر ان سے کم از کم مختلف حواہس کی اضافی امتیازی حیثیت کا ایک عام تصور ہو جاتا ہے..... اس اہم قانون کو جس سے ہیج اور جس کا تعلق اس قدر سادگی سے ظاہر ہوتا ہے، سب سے پہلے جرمن عالم عضویات ارنسٹ ہنرچ ویبر نے خاص حالتوں کے متعلق دریافت کیا تھا اور گسٹاو تعیوڈور شرنبر نے یہ ثابت کیا کہ یہ جس کے تمام شعبوں میں جاری ہے۔ طبعی نقطہ نظر سے جس کی کامل تحقیق اور نظریہ حیثیت کی سب سے پہلی ٹھیک بنیاد کے لئے نفیات اسی کی مرہون منت ہے۔“

اس حد تک تو اس قانون کا عام بیان تھا، جس کو فشنر قانون ویبر کہتا ہے۔ نظریہ حیثیت کی جس قطعیت کی طرف یہ لیجاتا ہے، وہ اس فرضی وقتہ پر مشتمل ہے کہ اس کے ذریعہ ہم حوں کو اعداد میں ظاہر کر سکتے ہیں۔ کسی جس کی اکائی وہ اضافہ ہو گا جب ہم کو اس کے ہیج پر زیادہ ہو جانے سے بس یونہی سے اضافہ جس کا ادراک ہو گا۔ کسی اعطیہ جس میں اکائیوں کی جو مجموعی تعداد ہوگی وہ اس قسم کے اضافوں کی مجموعی تعداد کے مساوی ہوگی، جو عدم جس کی حالت میں موجود جس تک کرنے پڑتے ہیں۔ ہم اس تعداد کو بلا واسطہ معلوم نہیں کر سکتے۔ مگر اب چونکہ ہم کو قانون ویبر کا علم ہو چکا ہے اس لئے ہم اس تک کو طبعی ہیج کے ذریعہ سے پہنچ سکتے جس کا یہ فعل ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ہم کو اس امر کا علم ہو کہ بس یہی سی قابل اور اک جس کے لئے کس قدر ہیج کی ضرورت ہوگی اور پھر یہ جانتے ہوں کہ اضافہ کی کونسی شرح سے ہم کو خفیف ترین اضافہ جس ہوگی تو پھر یہ معلوم کرنا صرف سو و مرکب کا سوال رہ جاتا ہے کہ کل مقدار ہیج (جس کو ہم کسی خاص وقت میں استعمال کر رہے ہوں) اس قسم کے اضافوں کی تعداد کتنی ہے یا بہ الفاظ دیگر یہ کتنی جسی اکائیوں کا باعث ہو سکتا ہے۔ اس تعداد کو کل ہیج سے وہی نسبت ہوتی ہے جو مدت منفیہ کو اصل جمع اس وقت تک کے سو و مرکب سے ہوتی ہے۔

ایک مثال لو۔ اگر ہیج (جس کے پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے، اور اگر اس کی وہ شرح ہے جس کا اضافہ اس میں خفیف ترین اضافہ

حس پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے (اس حس کو اسے موسوم کر دو) تو اس حالت میں حس اعداد و میسوں کے سلسلہ کے مندرجہ ذیل طریق پر مطابق ہوگا۔

$$\text{حس صفر} = \text{مہیج } ۱$$

$$۱ = ۱ \quad ۱ (۱+۱)$$

$$۲ = ۲ \quad ۱ (۱+۱) ۲$$

$$۳ = ۳ \quad ۱ (۱+۱) ۳$$

$$ن = ن \quad ۱ (۱+۱) ن$$

یہاں پر حسیں حسابی سلسلے کے اندر ہیں اور مہیج ہندسی سلسلے کے اندر ہیں اور ہر ایک کی حدود دوسری کی حد کے مطابق ہے۔ جب دو سلسلے ایک دوسرے کے اس طرح سے مطابق ہوتے ہیں تو حسابی سلسلے کی حدود کو ان حدود کی لوکار تم کہا جاتا ہے جو ان کے مطابق ہندسی سلسلہ میں ہوتی ہیں۔ صفر سے شروع کر کے معمولی لوکار تمی جدولوں کا ایک حسابی سلسلہ قائم کیا گیا ہے جسکی بنیاد ہم صحیح طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ فرض کر کے کہ جس حد تک ہمارے پاس واقعات ہیں وہ صحیح ہیں (کہ حسیں اسی نسبت سے متغیر ہوتی ہیں جس نسبت سے ان کے میسوں کے لوکار تم متغیر ہوتے ہیں) اور اس کے بعد ہم کسی دی ہوئی حس کی اکائیوں کی تعداد کا حساب لگا سکتے ہیں (یہ پیش نظر رکھ کر کہ حس کی اکائی وہ ہے جو صفر پر خفیف ترین اضافہ ہوتا ہے اور مہیج کی اکائی مہیج سے حس کے اضافہ سے حس ہوتی ہے) کہ مہیج کے لوکار تم کو ایک مستقل جزو سے ضرب دیں مگر اس جزو کا خاص خاص حسوں کے ساتھ متغیر ہونا لازمی ہے۔ اگر ہم مہیج کو اس اور مستقل جزو کو م قرار دیں تو مندرجہ ذیل ضابطہ بن جاتا ہے۔

$$ح = م لاگ م$$

جس کو وہ نفسی طبیعی پیمانہ کہتا ہے۔ مختصراً یہ فشر کا استدلال ہے یا یہ سمجھو کہ میری سمجھ میں اس قدر آیا ہے۔

پیمانہ میں مختلف جہات میں ریاضیاتی ترقی کے مواقع ہیں اور اس کی

بنا پر نہایت ہی صعب و سخت مباحث ہوئے ہیں جن سے میں یہاں بخوشی گریز کرتا ہوں کیونکہ ان کے اندر ریاضیاتی و ابعاد الطبیعیاتی دلچسپی کو بے گور و اصل نفسیات سے ان کو کوئی تعلق نہیں۔ چند صفحہ کے بعد میں ان کے متعلق ابعاد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے کچھ تبصرہ کروں گا۔ فی الحال اس قدر واضح رہے کہ کسی شخص نے کتنے جگہ کسی ایسی تحقیق میں جہاں حسوں کا تعلق ہو، کبھی اعداد سے کام نہیں لیا تھا۔ اس قسم کے کسی نظریہ کی جانچ میں اور نہ کسی نئے نتیجہ تک پہنچنے میں اس قسم کے حساب سے کام لیا گیا تھا۔ حسوں کی اعداد کے ذریعہ سے پیمائش کرنے کا کل خیال ایسے امکانات کا ریاضیاتی مفروضہ ہے، جس کو کبھی عمل میں نہیں لایا گیا۔ اس گفتگو کے ذیل میں امتیاز کے متعلق بہت سے ایسے جزئی واقعات کا انکشاف ہو گیا، جو اس بات کے مستحق ہیں، کہ ان کو اس باب میں بیان کر دیا جائے۔

اول تو یہ معلوم ہوا ہے، کہ جب دو حسوں کا فرق امتیاز کے قریب پہنچتا ہے، تو کبھی تو ہم کو امتیاز ہوتا ہے، اور کبھی نہیں ہوتا۔ ہماری داخلی حیثیت میں سے عارضی تغیرات ہوتے رہتے ہیں، جن کی بنا پر ہمارے لئے امتیازات کی بڑی تعداد کا اوسط کے بغیر یہ بتانا ناممکن ہوتا ہے، کہ کم از کم اضافہ جس کو کتنا ہے۔ اس قسم کی اتفاقی غلطیوں میں ہماری حیثیت کے جہاں کم ہونے کا امکان ہوتا ہے، وہاں زیادہ ہونے کا بھی امکان ہوتا ہے، اور اوسط میں یہ امکان نہیں رہتا، کیونکہ اس میں معمولی حیثیت سے کم اور معمولی حیثیت سے زیادہ ایک دوسرے کی تلافی کر دیتے ہیں، اور معمولی حیثیت اگر کوئی شے ہے (یعنی وہ حیثیت جو مستقل اسباب کی بنا پر ہوتی ہے، اور عارضی اسباب کی بنا پر نہیں ہوتی) گو وہ ظاہر ہوجاتی ہے۔ اوسط حیثیت کے معلوم کرنے کے بہترین طریق نہایت ہی محنت کے ساتھ دریافت کئے گئے ہیں۔ فشر نے تین طریقوں پر حسب ذیل بحث کی ہے۔

(۱) خفیف ترین قابل اور کم فرقوں کا طریقہ۔ ایک معیاری حس ح کو

لو۔ اس قدر اضافہ کرو کہ تمہیں بین طور پر د کا احساس ہونے لگے۔ پھر
ح + د سے کم کرو یہاں تک کہ تمہیں بین طور پر کمکی کا احساس ہو۔ اس کی کو
د کے نام سے موسوم کرو۔ کم سے کم قابل ادراک فرق $\frac{د}{۵} + \frac{د}{۲}$ ہے اور
اس مقدار کو اصل حس (بلکہ ح + د - د) سے جو نسبت ہے وہ وہ ہے
جس کو فتر فرق باب کہتا ہے۔ اگر قانون ویبر کی طور پر صحیح ہے تو فترق باب
ایک غیر متغیر کسر ہوتی، بلحاظ اس کے کہ ح کا حجم کیا ہے۔ اس طریق کو عمل
میں لانے میں یہ دشواری پیش آتی ہے کہ ہم کو اکثر اس امر میں شک
رہتا ہے کہ آیا کسی شے کا ح میں اضافہ ہوا ہے یا نہیں۔ علاوہ بریں اگر
ہم چھوٹے سے چھوٹا د لیں جس کے متعلق ہم کو کبھی شک نہیں اور نہ ہم
سے غلطی ہوتی ہے تو کم سے کم قابل ادراک فرق اس سے بڑا ہوتا ہے
جتنا کہ اس کو نظری طور پر ہونا چاہیے۔

اس میں شک نہیں کہ جب کم از کم قابل ادراک فرق بڑا ہوتا ہے
تو حیثیت کم ہوتی ہے اور جب یہ کم ہوتا ہے تو حیثیت زیادہ ہوتی ہے
یا بہ الفاظ دیگر اس کو اور فرق باب کو باہم نسبت معکوس ہوتی ہے۔

(۲) صحیح و غلط صورتوں کا طریقہ۔ ایک حس جو دوسری حس سے بس
یونہی سی زیادہ ہوتی ہے، اختبارات کے طویل سلسلہ میں بعض اوقات
اتفاقی غلطی کی بنا پر مساوی سمجھ لی جاتی ہے، اور بعض اوقات کم معلوم
ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں ایسی دھجوں کے فرق کے متعلق کچھ تو ہم غلط
رائیں قائم کریں گے اور کچھ صحیح۔

”مگر جس قدر یہ فرق زیادہ ہوگا اتنی ہی صحیح آرا کی تعداد زیادہ
ہوگی اور غلط آرا کی کم۔ یا اگر اس کو دوسرے انداز میں بیان کیا جائے تو وہ
کس وحدت سے قریب تر ہوگی جس کا نصب نما کل تعداد آرا کو ظاہر کریگا،
اور شمار کنندہ صحیح آرا کو۔ فرض کرو ڈ اور ب دو ہنجوں کا مقابل کرنے
سے م اس قسم کی نسبت برآمد ہوتی ہے، تو ہم ا اور ب کا ایک اور
جوڑا دریافت کر سکتے ہیں جس میں مقابلہ کرنے پر صحیح و غلط آرا کی وہی

نسبت قائم رہے گی۔“

اگر ایسا کرنے کے بعد ۱ اور ۲ کی نسبت ۱۱ اور ۲ کے مساوی معلوم ہوئی تو اس سے یہ ثابت ہو گا کہ چھوٹے مہجوں اور بڑے مہجوں کے جوڑے ہماری امتیازی حیثیت پر یکساں عمل کر سکتے ہیں بشرطیکہ ہر جوڑے کے رکنوں میں باہم ایک ہی نسبت ہو۔ یہ الفاظ دیگر اس سے اس حد تک قانون و میر کی تائید ہوگی فیض نے اس طریقہ کے مطابق اوزان کے فرق دریافت کرنے میں اپنی امتیازی قوت کا امتحان کیا اور ۶۷، ۲۴۵ علیحدہ علیحدہ انداز سے تھوڑے اور ان سے بچھاؤ کیا کہ ایک ہی اضافہ کے لئے میری قوت امتیاز ۳۴ گرام کے مقابلے میں ۵۰ گرام میں زیادہ ناقص ہے۔ ۵۰ کے بعد سے ۳۴ گرام تک بہتر ہوتی جاتی ہے جس کے بعد میں نے اختیار نہیں کیا۔

(۳) اوسط اغلاط کا طریقہ اس پر مشتمل ہے کہ ایک معیاری مہج لیا جاتا ہے اور پھر اسی قسم کا بالکل اس کے مساوی ایک مہج تیار کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس میں بالعموم ایک غلطی رہے گی جس کی مقدار اس وقت زیادہ ہوگی جب امتیازی حیثیت کم ہوگی اور جب یہ زیادہ ہوگی تو اس وقت کم ہوگی۔ اغلاط خواہ تو ایک جانب ہوں یا دوسری جانب ان کو جمع کر لیا جائے اور پھر کل سے تقسیم کر لیا جائے تو اس سے غلطی کا اوسط معلوم ہو جائے گا۔ اس کو بعض اصلاحات کے بعد نشتر امتیازی حیثیت زیر بحث کا مماثل کہتا ہے۔ اگر قانون و میر صحیح ہو تو اس کو مہج سے ایک مستقل نسبت ہونی چاہئے، بلا لحاظ اس کے کہ اس کا حجم کیا ہے۔

ان طریقوں میں خفیف ترین قابل ادراک فرق سے بحث کی گئی ہے ڈیلیوف اور ونٹ نے نسبت بڑے فروق کے اس طریقے سے اختیار کئے ہیں ہیں جس کو ونٹ طریقہ و قفات مساوی کہتا ہے یا جس کو ہم

(۴) مساوی معلوم ہونے والے و قفات کا طریقہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ اسی طرح ہے کہ تین مہجوں کے سلسلہ کو اس طرح سے مرتب کیا جائے کہ پہلے اور دوسرے کے مابین جو وقفہ ہے وہ دوسرے تیسرے کے وقفہ کے مساوی معلوم ہو۔ باوری النظر میں تو اس طریقہ میں

اور ان طریقوں میں جو اس سے پہلے بیان ہو چکا ہے، کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا، ان کے ذریعہ سے ہم پہنچ کے مساوی قابل اور اک اضافوں کا ہیمپوں کے سلسلے کی مختلف کڑیوں میں مقابلہ کرتے ہیں۔ مگر جو تھے طریقہ کے مطابق ہم ان اضافوں کا مقابلہ کرتے ہیں جو مساوی طور پر بڑے معلوم ہوتے ہیں۔ مگر جس کا ہم کو بطور اضافہ کے بس یونہی سا اور اک ہوتا ہو، اس کا اور اک کے بعد ہمیشہ اتنا ہی بڑا محسوس ہونا ضروری نہیں اس کے برعکس جب ہم بڑے ہیمپوں سے بحث کر رہے ہوں تو یہ اور بھی زیادہ بڑا معلوم ہو گا۔

(۵) مہیج کے دو گونہ کر دینے کے طریقہ کو دنٹ کے شریک کار مرکل نے استعمال کیا ہے۔ اس مختصر نے ایک مہیج کو دوسرے کے بالکل دو گونہ محسوس کر دینے کی کوشش کی ہے، اور پھر دونوں کے خارجی تعلق کا اندازہ کیا ہے۔ ابھی جو امور بیان کئے جا چکے ہیں، وہ اس حالت پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔

اس حد تک تو طریقوں کا ذکر تھا۔ نتائج مختلف مشاہدہ کرنے والوں کے پاس مختلف مرتب ہوتے ہیں۔ میں ان میں سے چند بیان کرتا ہوں۔ پہلے روشنی کی امتیازی حیثیت کو لیتا ہوں۔

پہلے طریقہ کے مطابق دو لکھمان آبرٹ، یسن، ہیلم ہولٹز اور کرملین کے پاس جو اعداد فراہم ہوئے ہیں ان میں $\frac{1}{16}$ سے $\frac{1}{195}$ تک تغیر پایا جاتا ہے۔ جب روشنی پہلے سے خاصی قوی ہوتی ہے تو نسبتہ چھوٹی کسور کا امتیاز ہوتا ہے، اور جب یہ کمزور یا نہایت ہی شدید ہوتی ہے، تو نسبتہ بڑی کسور کا امتیاز ہوتا ہے۔ یعنی جب کمزور یا نہایت ہی شدید روشنیوں کا مقابلہ کیا جاتا ہے، تو امتیازی حیثیت کمی پر ہوتی ہے، اور جب اوسط درجہ کی روشنیوں میں مقابلہ کیا جاتا ہے، تو اس وقت سب سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ پس یہ روشنی کی شدت کا فعل ہے۔ مگر ایک خاص شدت تک یہ غیر تغیر رہتی ہے، اور اس حد تک قانون ویبر روشنی کے متعلق

صحیح ثابت ہوتا ہے۔ قطعی طور پر اعداد و درج نہیں کئے جاسکتے۔ مگر مرکل نے پہلے طریقہ سے (اپنی مقرر کردہ اکائی سے) یہ دریافت کیا ہے کہ قانون ویبر ۹۶ سے لے کر ۴۰۹۶ تک میجنوں پر صادق آتا ہے ۴۰۹۶ سے زیادہ شدید روشنی کے اختبارات نہیں کئے گئے۔ کوئنگ اور بروہن نے طریقہ اول کے مطابق پیمائشیں دی ہیں جو نہایت ہی وسیع سلسلوں پر حاوی ہیں اور اس کے علاوہ روشنی کے چھ مختلف رنگوں پر عائد ہوتے ہیں۔ یہ اختبارات (جو بظاہر میل ہولٹز کے معمل میں کئے گئے تھے) ایک سے ایک لاکھ درجہ شدت تک کئے گئے تھے۔ ۲۰۰۰ سے لے کر ۲۰۰۰۰ درجہ شدت تک قانون ویبر صحیح اترتا۔ اس سے کم و بیش میں امتیاز ہی حیثیت کم ہو گئی جس اضافہ میں یہاں امتیاز کیا گیا ہے وہ ہر رنگ کی روشنی میں ایک ہی تھا۔ اور (از روئے جدول) بیچ کے ۱- اور ۲ فیصدی کے مابین تھا۔ ڈیلوف نے قانون ویبر کی طریقہ چہارم کے مطابق ایک خاص حد تک روشنی کی شدتوں میں تصدیق کی تھی۔ یعنی اس نے اس طریقہ کے مطابق یہ پایا کہ ایسی روشنی کی خارجی شدت جو اور روشنیوں کے مابین اوسط معلوم ہوتی ہو و حقیقت ان کی شدتوں کا ہندسی اوسط ہوتی ہے۔ مگر اے لیہمین اور بعد ان آنینگلک نے ونٹ کے معمل میں یہ مشاہدہ کیا ہے کہ اس طرح سے جو اختبارات کئے جاتے ہیں ان میں اثرات تقابل کو اس قدر دخل ہوتا ہے کہ ڈیلوف کے نتائج کو قطعی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس کے بعد بھی مرکل نے ان اختبارات کا اعادہ کیا اور یہ پایا کہ روشنی کی خارجی شدت جس کو ہم اور روشنیوں کے مابین متوسط خیال کرتے ہیں نہ تو دراصل متوسط ہوتی ہے اور نہ ہندسی اوسط ہوتی ہے۔ دونوں اعداد کا فرق پیدا ہوتا ہے مگر متوسط عدد یا دو شدتوں کے حسابی اوسط سے سب سے کم ہوتا ہے۔ آخر میں یہ باریٹ بھی قابل ذکر ہے کہ ستاروں کو نہ معلوم کب سے ایسی مقداروں میں مرتب فرض کیا گیا ہے جن میں بظاہر مساوی تفاوت ہے۔ حال ہی میں ان کی شدتوں کی عکس پیمائی طور پر پیمائش کی گئی ہے اور ذہنی و خارجی سلسلوں

کے مقابلے کئے گئے ہیں۔ اس میدان میں پروٹیسر جے جسٹرو جدید ترین کاکن ہیں۔ انھوں نے پکرننگ صاحب کے ہاروڈ عکس پیمائی جدولوں کو بنیاد قرار دے کر یہ تحقیق کی ہے کہ ہر مقدار کی اوسط شدت اپنے سے نیچے مقدار نسبت کم ہو جاتی ہے جب ہم اونٹنی سے اعلیٰ مقداروں کی طرف چلتے ہیں اور اگر مساوی نظر ہر ہونے والے وقفوں کے طریقے کا براہ راست قانون ویبرے کوئی تعلق فرض کر لیں تو اس سے قانون ویبرے کے برابر خلاف ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

روشنیوں کی نسبت آوازوں کی شدت کا اس قدر عہدگی سے امتیاز نہیں ہوتا۔ مہم کی خارجی شدت کی پیمائش کے متعلق ایک طرح کا جھگڑا پیدا ہوا ہے۔ ابتدائی تحقیق میں قابل ادراک اضافہ صبح اصل کا $\frac{1}{10}$ قرار پایا تھا۔ خفیف ترین قابل ادراک فروق کے طریقے سے مرکل نے جدید ترین تحقیق جو کی ہے، اس کی رو سے یہ ان شدتوں کے متعلق جس پر قانون ویبرے صحیح ثابت ہوتا ہے، یعنی مرکل کی مفروضہ اکائی میں ۲۰ سے ۵۰۰ تک بل ثابت ہوتا ہے۔ اس سے کم شدت میں کسری اضافہ زیادہ ہونا چاہیے۔ اس سے زیادہ شدت کی پیمائش نہیں کی گئی ہے۔

دباؤ اور عضلی حاسہ کے متعلق مختلف نتائج مرتب ہوئے ہیں۔ ویبرے خفیف ترین قابل ادراک فروق کے طریقے سے یہ دریافت کیا تھا کہ لوگ ایک ہی ہاتھ سے بتدریج دو وزنوں کو اٹھا کر دیکھیں تو اصل پر بل نہک کے فرق کو معلوم کر سکتے ہیں۔ جب وزن ایسے ہاتھ پر رکھے جاتے ہیں جو میز پر رکھا ہوتا ہے، تو امتیاز فرق کے لئے بہت بڑی کسری ضرورت ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے نتائج کی اوزان کے صرف دو مختلف جوڑوں سے تصدیق کی تھی، اور اسی پر اس نے اپنا قانون قائم کیا تھا۔ ہیرنگ کے عمل میں گیارہ وزنوں کے اختبارات کئے گئے، جو ۲ گرام سے ۲۵۰ گرام تک ہیں۔ ان اختبارات سے یہ معلوم ہوا کہ کم از کم قابل ادراک فرق $\frac{1}{10}$ سے جو ۲۵۰ گرام کی صورت میں تھا $\frac{1}{100}$ تک متغیر ہوتا ہے،

جو ۲۵۰ گرام کی صورت میں ہے۔ ۲۵۰ کے لئے یہ پھر بڑھا ۱/۸ ہو گیا۔
مرکل نے حال ہی میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ اختبارات کئے ہیں۔
ان میں انگلی کے ذریعہ ایک سلاح کو دبایا گیا تھا جس پر ۲۵ گرام سے
سے کم ۸۰۳ گرام تک وزن رکھا گیا تھا ان سے یہ معلوم ہوا کہ ۲۰۰ گرام
سے ۲۰۰ گرام تک ۱/۸ کا فرق انگلی کو حرکت دینے بغیر محسوس ہوا اور
جب انگلی کو حرکت دی گئی تو ۱/۸ تک فرق محسوس ہوا۔ ان اوزان سے
کمی و بیشی کی حالت میں امتیازی قوت میں کمی ہو گئی۔ جب مربع ملی میٹر
کی سطح پر پڑتا تھا تو یہ بہ نسبت اس کے زیادہ ہوتا تھا جب کہ یہ سات
ملی میٹر پر پڑتا تھا۔

حرارت و ذائقہ کے متعلق بھی اسی قسم کی تحقیقات کی گئی ہیں جس
سے کچھ نہ کچھ قانون ویر کی تائید ہوتی ہے، مگر یہاں مہیج کی الکائی کائنیں
بیمہ مشکل ہے اس لئے میں اعداد و درج نہ کروں گا۔ اس کے نتائج و نت
کی عضویاتی نفسیات طبع ثالث جلد ۱ صفحہ ۳۰۰-۳۰۱ پر مل سکتے ہیں۔

آنکھ کے ذریعے سے طول کے امتیاز میں بھی یہ دیکھا گیا ہے کہ
ایک حد تک یہ بھی قانون ویر کے مطابق ہے۔ اس کے متعلق بھی اعداد
جی میو لہ کی بصریات حصہ دوم باب میں مل سکتے ہیں پروفیسر جیٹرو
نے بعض اختبارات شائع کئے ہیں جو ایسے طریقہ سے مطابق کئے گئے
ہیں جس کو مساوی ظاہر ہونے والے فروق کے طریقہ کی ایک اصلاح شدہ
شکل کہہ سکتے ہیں۔ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اندازے کے فروق حقیقی
نسروں کو کاربھی اعتبار سے نہیں بلکہ براہ راست تناسب ہوتے ہیں۔
مرکل اوزان روشنیوں اوزانوں وغیرہ کے متعلق اس طریقہ سے اسی
نتیجہ پر پہنچا ہے مگر جیٹرو نے ستاروں کی مقداروں کے متعلق جو
تحقیقات کی ہے وہ اس سے مختلف ہے۔

اگر ہم مذکورہ واقعات پر بحیثیت مجموعی نظر ڈالیں تو ہم کو
معلوم ہو گا کہ ارتسام پر کسی مقررہ اضافہ سے ہم کو اضافہ کا ادراک

نہیں ہوتا بلکہ اس مقدار کا انحصار اس پر ہوتا ہے کہ موجودہ ارتسام کس قدر بڑا ہے۔ یہ مقدار اس کل ارتسام کی ایک کسر ہوتی ہے جس کا اس پر اضافہ ہوتا ہے۔ اور تحقیق کرنے پر یہ معلوم ہوا کہ ارتسام زیر بحث کی تمام شدتوں میں یہ یا ایک غیر تغیر کسر ہوتی ہے، اس سے کم اور زیادہ میں یہ کسر بڑھ جاتی۔ یہ قانون دیر ہے جو ایسے تجربے کو ظاہر کرتا ہے جو عملی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کے اندر کوئی نظر یہ مضمّن نہیں ہے اور نہ یہ خود حسوں کے مطلق پیمانہ کی تلاش کرتا ہے۔

قانون دیر کی | محض فشنز کی ذہانت سے مندرجہ ذیل امور منسوب کئے جاسکتے
نظر کی تفسیر | ہیں (۱) خفیف ترین قابل ادراک اضافہ حس کی کسر ہوتی ہے۔ اور کل شدتوں میں یہ کسر ایک ہی ہوتی ہے جس کو

اگر ریاضیاتی اصطلاحات میں ظاہر کیا جائے تو $\Delta C = J$ (مستقل) (۲) یہ کہ ہمارے تمام حسیں اس قسم کی اکائیوں کے مجموعہ پر مشتمل ہوتی ہیں۔ (۳) حس کی اکائی کے ہیجان میں لانے کے لئے بھیج کی ایک مستقل کسر کی ہمیشہ کیوں اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے اس کی وجہ دراصل ذہن و مادہ کا قانون ربط ہے جس کی بنا پر ہمارے احساس کی مقداریں اپنے معروضات کی مقداروں کے ساتھ لوکارتمی نسبت رکھتی ہیں۔ فشنز کو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس قسم کے نفسی طبیعی قانون سے گویا اسنے کائنات کے عجیب و غریب راز سر بستہ کو دریافت کر لیا ہے۔

یہ سلمات خاص طور پر سراب آسا واقع ہوئے ہیں۔ اول تو یہی لو کہ ذہنی واقعہ جو اختبارات میں اضافہ بھیج کے مطابق ہے۔ دراصل بڑھی ہوئی حس نہیں ہوتی بلکہ اس امر کی رائے ہوتی ہے کہ حس بڑھ گئی ہے۔ فشنز جس شے کو حس کہتا ہے، وہ شے ہوتی ہے جو روشنی حرارت وزن یا آواز کا خارجی مظہر ذہن کے لئے ہوتی ہے۔ فشنز اگر کھلم کھلا نہیں تو دبی زبان سے یہ فرض کرتا ہے کہ اس قسم کے اضافہ کی رائے محض اس سادہ واقعہ پر مشتمل ہوتی ہے کہ ذہن کے سامنے حسی اکائیوں کی

تعداد زیادہ ہوتی ہے۔ اور یہ کہ خود رائے اس وقت کئی اعتبار سے بڑھی ہوئی ہے جب یہ بڑے فروق پر حکم لگاتی ہے، یا بڑی چیزوں کے مابین فروق کا اندازہ کرتی ہے، بہ نسبت اس کے کہ جب یہ چھوٹی چیزوں پر حکم لگاتی ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ خیالات ہل ہیں۔ سخت سے سخت فیصلہ یا حکم وہ حکم جس میں توجہ سب سے زیادہ زور ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے (اگر حکم کے قدامت کا کوئی معیار ہو سکتا ہے) چھوٹی سے چھوٹی چیزوں اور کم از کم فروق کے متعلق ہوتی ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ کہنا کا ایک فیصلہ یا ایک رائے دوسری سے بڑی ہے، اس کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے۔ لیکن اگر ہم احکام و آراء سے قطع نظر بھی کر لیں اور صرف حسوں کے متعلق گفتگو کریں تو بھی ہم (باب ۱) اس تصور سے کوئی واضح معنی اخذ نہیں کر سکتے کہ حسیں اکائیوں کا مجموعہ ہوتی ہیں۔ تامل کے لئے ہمارا اٹھابی رنگ کا احساس شفتا کو رنگ کے احساس کا ایک جز نہیں ہوتا۔ اور نہ برقی قمقمہ کی روشنی میں چربی کی بتی کی روشنی ہوتی ہے۔ مرکب چیزوں میں اجزاء ہوتے ہیں اور اس قسم کی کسی شے میں کسی ایسی دوسری شے کی نسبت دو گونہ یا سہ گونہ حصے ہو سکتے ہیں۔ مگر جب ہم آداز یا روشنی کے مثل ایک سا دھوسی کیفیت لیتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ اس وقت یہ پہلے کی نسبت دو گونی یا سہ گونی ہے تو اس وقت اگرچہ بظاہر تو ہماری وہی مراد ہوتی ہے جو مرکب اشیاء کے متعلق گفتگو کرنے وقت ہوتی، مگر درحقیقت ہمارے معنی اس سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ اگر ہم مختلف مدارج کیفیت کو ایک تدریجی اضافہ کے سلسلہ میں ترتیب دینے لگیں تو ہمارے سامنے قوی و ضعیف کے جو نمونے ہیں ان کے مابین جو تفصل و وقفہ یا فرق ہے، وہ اتنا ہے جتنا کہ ضعیف میں سلسلے کی پہلی کڑی میں ہے۔ ہم ان علاقہ اور ان فاصلوں کو ناچتے ہیں نہ کہ خود کیفیات کی ساخت کو جیسا کہ فزیکس کا خیال ہے۔ اب اگر ہم ان معروضات کی طرف متوجہ ہوں جو قابل تقسیم ہوتے ہیں، تو اس میں شک نہیں کہ بڑی شے کا بہت تھوڑے سے خود

کے بعد احساس ہو جاتا ہے۔ علاوہ برائیں تامل سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ اکثر حصوں میں اضافہ ارتسام کے ساتھ ہمیشہ ایک نئی قسم کا احساس بھی ہوتا ہے۔ اور یہ ایسی حقیقت ہے جس کو فشنر کا ضابطہ نظر انداز کرتا ہے۔

مگر ان اذلی مشکلات کو اگر نظر انداز بھی کر دیا جائے، اور یہ فرض کر لیا جائے، کہ حسیں اکائیوں کے اضافہ پر متئل ہوتی ہیں تو فشنر کا یہ مفروضہ کہ تمام مساوی طور پر قابل ادراک اضافے مساوی ہوتے ہیں بالکل بے اصول ہے۔ یہ کیوں نہیں ہوگا کہ چھوٹی حصوں پر تھوڑے اضافوں کا بھی اسی طرح سے ادراک ہو سکے گا، جس طرح بڑی حصوں پر بڑے اضافوں کا ہوتا ہے۔

اس صورت میں قانون دیبر خود اضافوں پر صادق نہ آئے گا بلکہ ان کے ادراک پر منطبق ہوگا۔ دو حصوں میں ہمارا اکائیوں کے فرق کا ادراک آخری جس کے پہلی حص کے ساتھ ایک خاص نسبت رکھنے پر مبنی ہوگا مگر خود منقطع براہ راست اس فرق پر مبنی ہوگا، جو ان کے اپنے اپنے ہیچوں کے مابین ہے۔ ہیچ میں اس قدر اکائیوں کا اضافہ کیا، اور جس میں اس قدر اکائیوں کا اضافہ کیا۔ اگر ہیچ میں ایک خاص شرح سے اضافہ ہو، تو جس میں بھی اضافہ ہوگا، اگرچہ اس میں لوکارتمی قانون کے مطابق اضافہ ہوگا۔

اگر Δ چھوٹے سے چھوٹے فرق قابل ادراک فرق کے لئے ہو، تو اس Δ = مستقل ضابطہ کے بجائے یہ ضابطہ ہونا چاہئے Δ = مستقل۔ یہ ایسا ضابطہ ہوگا جس پر قانون دیبر کے تمام واقعات کی تفسیر ہو جائے گی، اور اس سے بالکل مختلف طریقہ پر جو فشنر نے اختیار کیا ہے۔

اس طرح پر فشنر نے واقعات پر جو مفروضات قائم کئے ہیں وہ صرف یہی نہیں کہ بالکل بے اصول اور خیالی ہیں، بلکہ سید قیاس کے خلاف بھی ہیں۔ جہاں قانون دیبر کا خلاف ہوتا ہے، وہاں وہ یہ کہہ کر تو جیہہ کرتا ہے، کہ اس قانون کے ساتھ اور نامعلوم قوانین مل جاتے ہیں جو اس کے اثر پر پردہ خفا و دلالتی ہیں۔ گویا مظاہر کے کسی مجموعہ میں کوئی قانون دریافت نہیں ہو سکتا بشرطیکہ انسان میں اس قدر ذہانت

ہو، کہ وہ اور ہر جو قانون اختراع کر دے، جو اس کے اثر کو باطل کر دیں۔
 فشر کے نظریات کے متعلق جس قدر مباحث ہوئے ہیں، ان کا نتیجہ محض صفر
 نکلا ہے۔ صرف قانون ویبر ایک تجربی تقسیم کی حیثیت سے صحیح ہے، اور خاصی
 حد تک صحیح ہے، جو کچھ کہ ہم بڑے پیچ پر اضافہ کرتے ہیں وہ چھوٹے پیچ پر
 زیادہ کرنے کے مقابلہ میں کم محسوس ہوتا ہے، سوائے اس صورت کے کہ
 اضافہ پیچ کی نسبت سے بڑا ہو۔

قانون ویبر غالباً اس صورت حال کو دوسرے الفاظ میں یوں بھی بیان
 خالص عضویاتی کیا جاسکتا ہے، کہ اضافہ حس میں کل پیچ موثر معلوم نہیں
 ہوتا، اور اس حالت کی دوسرا وہ ترین تفسیر طبعی ہوگی۔ اثر
 میں جو کمی واقع ہوگی وہ نظام عصبی کے اندر واقع ہوگی۔

اگر ہمارے احساسات عصبی کمزوری کی ایک حالت سے پیدا ہوتے ہیں، جس
 میں اضافہ کرنا پیچ کے لئے بتدریج دشوار تر ہوتا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ
 ہمارا احساس پیچ کی نسبت سے کم تر شرح سے ترقی کرے گا۔ پیچ کا بہت سا
 حصہ مزاحمتوں کے رفع کرنے اور کمتر حصہ احساس پیدا کرنے میں صرف ہوگا۔
 اس طرح سے قانون ویبر عصبی مشین کے اندر قانون فرگ کی نوعیت رکھتا ہے
 اب رہا یہ امر کہ ان داخلی مزاحمتوں اور روکاؤں کا تعقل کس طرح
 پر کریں یہ ایک نظری مسئلہ ہے۔ ڈیلوف نے ان کی توجہ تکان سے کی
 ہے۔ نیشنل اور وارڈ نے انعکاسات سے کی ہے۔ غالباً جدید ترین
 اور سب سے زیادہ قرین صحت مفروضہ اینگکھاس کا ہے، اس کے نزدیک
 حس کی شدت کمزوری کی اس تعداد پر منحصر ہوتی ہے جو ایک خاص مدت
 میں منتشر ہوتے ہیں۔ ان کی صرف ایک خاص تعداد ایک وقت میں منتشر ہو سکتی ہے
 انہیں سے بہت سے توانا استواری کی اوسط حالت میں ہوتے ہیں۔ بعض بالکل
 جے ہوئے ہوتے ہیں اور بعض بالکل منتشر ہونے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔
 خفیف ترین پیچ ان آخری کمزوری کو متاثر کرتا ہے۔ چونکہ یہ بہت کم ہونے
 ہیں اس لئے ابتداءً ایک خاص مقدار پیچ کے اضافہ سے حس میں نسبتہ تھوڑا

اضافہ ہوتا ہے۔ اوسط درجہ کے مہیج کمزرات کے مشترکہ کو متاثر کرتے ہیں۔ مگر رفتہ رفتہ جن کمزرات کو یہ متاثر کرتے ہیں ان کی تعداد گھٹتی جاتی ہے، کیونکہ یہ اپنی تعداد کو پہلے ہی کم کر چکے ہیں۔ اور سب سے بعد میں جو اضافہ ہوتے ہیں وہ دیکھتے ہیں کہ متوسط استواری کے تمام کمزرات منتشر ہو چکے، اس لئے یہ ان کمزرات کی نسبت تھوڑی تعداد کو متاثر کرتے ہیں، جن کا انتشار دشوار ہوتا ہے۔ اس وجہ سے احاس میں جو اضافہ ہوتا ہے، وہ نسبتہ کم ہوتا ہے۔ (فلوگرار کیو ۲۵ و ۱۱۳)

اس میں شک نہیں کہ قانون ویبر کی اگر کوئی تفسیر ہو سکتی ہے تو اس طرح سے ہو سکتی ہے۔ فشری پیمانہ اور اس کے اصلی نفسی طبعی قانون ہونے کا خیال مغالطہ غاری ہونے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ خود فشر خاص نمونہ کا جرمن عالم تھا۔ وہ سادہ ہونے کے ساتھ ہوشیار تھا، خیالی ہونے کے ساتھ اعتبار کی تھا، خانہ نشین و جری تھا، اور واقعات اور خود ساختہ نظریات دونوں سے وفاداری سے کام لیتا تھا۔ لیکن اس قسم کے عزیز و محترم پیرم و کا بھی ہماری سائنس پر اپنے من مانے خیالات کا زین کسنا ناقابل برداشت معلوم ہوتا ہے، اور اسی دنیا میں جہاں اشیائے مقوی کی کمی نہیں، آئندہ طلبہ کو دشواریوں میں قلبہ رانی کرنے پر مجبور کرنا صرف اسی کی خشک تصانیف کی نہیں، بلکہ ان سے بھی خشک تصانیف کی، جو اس کے رد میں لکھی گئی بہت ناگوار خصوصیت معلوم ہوتی ہے۔ جن لوگوں کو اس خوفناک ذخیرہ کے مطالعہ کا شوق ہو، وہ اس کو حاصل کر سکتے ہیں۔ اس کے اندر تربیتی فائدہ تو ضرور ہے۔ مگر اس کا پتہ حاشیہ میں بھی بیان نہیں کر سکتا۔ اس ذیل میں سب سے دلچسپ بات جو ذکر کے قابل ہے، وہ یہ ہے کہ فشر کے نقاد اس کے نظریات کے پرچھے اڑا چکے کے بعد بھی اس کے ممنون احسان ہونے پر مجبور ہیں، اور یہ اعتراف کرنے پر مجبور ہیں کہ سب سے پہلے ان واقعات کو باقاعدہ بیان کرنا اسی کا کام ہے، جس سے کہ نفسیات کا شمار علوم قطعہ کی فہرست میں ہونے لگا ہے۔

۱۰۔ ہر شخص ڈیوک کی تعریف کرتا تھا جس نے اس عظیم الشان
 معرکہ کو سر کیا تھا مگر چھوٹا پیٹرکن بولا
 کہ اس سے فائدہ کیا ہوا؟
 اس نے کہا کہ میں یہ تو نہیں بتا سکتا صرف یہ کہہ سکتا ہوں کہ
 یہ ایک مشہور فتح تھی۔



باب چہارم

اِستلاف

امتیاز کے بعد اِستلاف کا نمبر ہے۔ گذشتہ باب میں بعض امتیازات کے مشق سے ترقی کر جانے کے متعلق مجھے ان اشارے کے اِستلاف کا حوالہ دینا پڑا تھا، جو نسبتاً زیادہ مختلف و متفرق اشارے ممتاز ہوتی ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہمارے علم کی ترقی لازمی طور پر ہر دو اعمال پر مشتمل ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ چیزیں جو پہلے منفرد معلوم ہوتی تھیں ان کی تحلیل و تجزیہ ہوتا ہے۔ اور جن اشارے کا اِستلاف اِستلاف ادراک ہوتا تھا، وہ یکجا ہو کر ذہن کے لئے نئے مرکب بن جاتی ہیں۔ اس طرح تحلیل و ترکیب ایسے ذہنی افعال ہیں، جو یکے بعد دیگرے جاری رہتے ہیں۔ ایک کی ضرب اسی طرح سے دوسرے کے لئے راستہ تیار کر دیتی ہے جس طرح چلتے وقت انسان کی دونوں ٹانگیں یکے بعد دیگرے استعمال ہوتی ہیں، اور باقاعدہ ترقی کے لئے دونوں کا وجود ناگزیر ہوتا ہے۔

جس طرح ہمارے فکر کے ذریعے سے تصورات و مثالوں کے سلسلے یکے بعد دیگرے گزرتے ہیں، ایک تصویر کی دوسرے کے بعد بے تابانہ پرواز، وہ انتقالات جو ہمارے ذہن میں ایسی اشارے کے مابین ہوتے ہیں، جن میں کہ بعد المشرقین ہوتا ہے، ایسے انتقالات جن کے اچانک ہونے سے

ہم ابتداً چونک پڑتے ہیں، مگر جن میں بغور مطالعہ کے بعد ایسی کڑیاں نکلتی ہیں جن کے معقول و قریب فطرت ہونے میں کوئی شک نہیں ہوتا، اس تسمام محیہ عقول اور سحر آگین چشمہ نے عرصہ ہائے دراز سے ان لوگوں کے اذہان میں حیرت و استعجاب کے خیالات پیدا کئے ہیں جن کی توجہ اس کے ہمہ گیر اسرار کی طرف مبذول ہوئی ہے۔ علاوہ بریں یہ فلاسفہ سے اس امر کا طالب ہوتا رہا ہے کہ وہ اس عمل کو سادہ الفاظ و اشکال میں بیان کر کے اس کے اسرار کو کسی حد تک کم کریں۔ فلاسفہ نے جس مسئلے کے حل کرنے کی کوشش کی ہے، وہ یہ ہے کہ افکار کے مابین جو اس طرح سے ایک دوسرے میں سے پھوٹتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، ربط کے اصول کون سے ہیں، جن سے اس خاص تسلسل یا ہمو جو دیت کی توجیہ ہو سکے۔

مگر فوراً ہی ایک بہام یہ اہو جاتا ہے۔ کس قسم کا ربط مراد ہے وہ ربط جس کا خیال ہوتا ہے، یا وہ جو خیالات کے مابین ہوتا ہے۔ یہ دونوں بالکل مختلف چیزیں ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک ہی میں ہم کو اصول دریافت کرنے کی کوئی توقع ہو سکتی ہے۔ وہ ربط جن کا خیال ہوتا ہے ان کو کبھی سادگی کے ساتھ بیان نہیں کر سکتے۔ ہر قسم کا ربط جو عقل میں آ سکتا ہے اس کا خیال ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہمو جو دیت تسلسل مشابہت تقابل تناقص علت و معلول غایت و وسائل جنس و نوع جز و کل جو ہر دعوض، مقدم و موخر چھوٹا اور بڑا زمیندار و مزارع ملازم و آقا اور خدا جانے کیا کیا، کیونکہ عملی طور پر تو یہ فہم نہ لاتی ہو سکتی ہے۔ اس میں جس قدر سادگی عمل میں لائی جا سکتی ہے، وہ مقولات فہم کی طرح سے علاق کی مختصر تعداد میں تحویل ہے۔ اب ہم جس مقولہ کو لیں ہمارا فکر کل عالم پر حاوی ہو جائے گا، اور تمام مقولات معلول اور عقلی اضافات ہوں گے۔ وہ اجزا کو ایک سلسلہ میں جمع کر دیں گے۔ اگر ہم لمحات فکر کے مابین اس قسم کے ربط ہی کو تلاش کرنا چاہتے ہوں، تو یہ باب ہمیں پر ختم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ان لاقناہی امکانات انتقال کا خلاصہ صرف یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سب کے سب عقلی اعمال ہوتے ہیں، اور ذہن

ایک سے دوسرے کی طرف ربط کے کسی معقول راستے سے منتقل ہوتا ہے۔ یہ ضابطہ جس قدر صحیح ہے، اسی قدر نفسیاتی اغراض کے لئے بے سود بھی ہے۔ عملی طور پر یہ سائل کو واقعات یا اشارے کے باہمی اضافات کی طرف متوجہ کر دینے کے مساوی ہے، اور اسے یہ بتا دینے کے کہ تمہارا فکر ان علاقوں کے مطابق ہوتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اس کا فکر کبھی کبھی ان کے مطابق ہوتا ہے۔ اور عقل کے یہ نام نہاد تغیرات مساوی طور پر معقول نہیں ہوتے۔ اگر خاص فکر ہماری تمام ٹرینوں کو چلاتا ہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بعض کو اس قدر تیز کیوں چلائے، بعض کو بنجر میدانوں سے اور بعض کو خوبصورت مناظر سے کیوں گزارتا ہے۔ بعض کو پہاڑوں کی بلند جواہر خیز کانٹوں میں سے اور بعض کو دلدلوں اور تاریکیوں میں سے کیوں گزارتا ہے، اور بعض پٹری سے اتر کر مملکت جنون ہی میں چلی جاتی ہیں۔ کسی علمی یا عملی مسئلے کے پیچھے ہم برسوں سرکھاتے ہیں، لیکن ہماری تمام جدوجہد بے سود ہوتی ہے، وہ کسی طرح سے حل نہیں ہوتا، لیکن ایک روز بازار میں چلے جاتے ہیں، اور توجہ اس مسئلے سے کوسوں دور ہوتی ہے کہ اچانک اس کا حل اس طرح سے ذہن میں آجاتا ہے، کہ گویا اس کی کبھی تلاش ہی نہ کی تھی۔ ممکن ہے یہ کسی پاس کی شے سے سوچھ گیا ہو، اور ممکن ہے کہ ایسی شے ہی نہ ملے جس کو اس کے سوچھ جانے کی علت قرار دے سکیں۔ اگر عقل کے ذریعے سے ہماری خلاصی ہو سکتی ہے، تو یہ مدد اس نے ہم کو پہلے کیوں نہ دی تھی۔

اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا، کہ فکر عجیب و غریب حالات کے تحت عمل کرتا ہے (خود قانون عادت یہ کہ ایک شے بیس تجربوں سے ایک کی نسبت ہم کو بہتر طور پر یاد آجاتی ہے، اور یہ کہ اگر ہم عرصے سے غلطی میں مبتلا ہوں تو ہمارے لئے صحیح فکر تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے) کی بنیاد بھی کچھ عقل پر مبنی معلوم نہیں ہوتی۔ فکر کو صداقت کے ساتھ معاملہ ہونا چاہئے۔ تعداد تجربات کو اس تعلق صداقت میں ہرگز غفلت نہ ہونا چاہئے۔ اور اس کو حق ہونا چاہئے کہ اس سے برسوں دور رہنے کے بعد بھی جب اس سے ملے

تو اس کو اور بھی سینہ سے چمٹائے۔ اس کے خلاف جو کچھ انتظامات ہیں وہ سب یہودہ اور بے قاعدہ ہیں، مگر پھر بھی کیا کیا جائے کہ ہمارے ذہان کی ہڈی اور اس کا مغز ہیں۔ ہم میں سے ہر ایک کے ذہن میں محض معقولیت کا ہزار میں سے صرف ایک حصہ کا امکان ہوتا ہے۔ ان میں جو لاطائل، اوہام غیر معقول مفروضات اور غیر مربوط خیالات گزرتے ہیں، ان کو کون شمار میں لاسکتا ہے۔ اس امر پر کون قسم کیا سکتا ہے کہ تعصبات اور غیر معقول آراء کے مقابلے میں صحیح آراء میرے ذہن کے اندر زیادہ ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ذہن میں ایک سترچ بیٹھا ہوا معلوم ہوتا ہے جو عمدہ خیالات کے نقوش کو گہرے کر کے ان کو دائمی بنا دیتا ہے اور بے قاعدہ اور پریشان خیالات کو اتو محو کر دیتا ہے یا درج ہی نہیں کرتا۔ مگر فرق اتنا ہی ہے۔ کارآمد و ناکارہ اجزاء اور نوپیدا ایک ہی طرح سے ہوتے ہیں۔ ہمارے تفکر واقعی کے قوانین اچھے اور برے ہر قسم کے مواد کے ذمہ دار ہیں جن کے اوپر سترچ بیٹھا ہوا اور جو ان کی معقولیت و غیر معقولیت پر حکم لگاتا ہے۔ سترچ کو با اس امر کے قوانین کو کہ ہم کو کیا خیال کرنا چاہیے، اول الذکر کے قوانین کے ساتھ وہی نسبت ہے جو تاریخ کے قوانین کو اخلاقیات سے ہے۔ بیگلی مورخ کے علاوہ کس نے آج تک اس امر کا دعویٰ کیا ہے کہ صرف معقولیت ہی یورپ کے موجودہ سیاسی تغیرات کی کافی توجیہ ہے۔ پس فکر میکانیکی شرائط پر مبنی ہے اور جن کے متعلق کم از کم یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اس ترتیب کو متعین کرتی ہیں جس کے مطابق اس مواد احضار ہوتا ہے جس سے فکر مقابلے انتخاب اور فیصلے کرتا ہے۔ خود اس امر سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ لاک اور ماضی قریب کے بہت سے یورپین علمائے نفسیات فکر کی رد و کاوٹوں اور عقل کی پریشان کن ہٹ و دھرمیوں اور نا کامیوں کی توجیہ کے لئے کسی میکانیکی عمل سے مدد لینے پر مجبور ہیں یہ امداد ان کو قانون حادث سے ملتی ہے جس کو اب ہم اختلاف مقارنت کہتے ہیں۔ لیکن ان مصنفوں کے ذہن میں یہ بات کبھی نہیں آئی کہ جو عمل فی الواقع ذہن میں بعض تصورات و نتائج پیدا کر سکتا ہے اس سے اور تصورات و نتائج بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور جو

عاداتی اختلافات فکر کی ترقی کا باعث ہو سکتے ہیں وہ بھی اسی میکانیکی ذریعے سے آسکتے ہیں جس ذریعے سے وہ اختلافات پیدا ہوتے ہیں جو اس کے سدِ راہ اور مزاحم ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے بار ٹلی کہتا ہے کہ ہمارے انکار کے تسلسل کی توجیہ کے لئے عادت بالکل کافی ہے۔ یہ دعویٰ کر کے وہ مسئلہ کے صحیح علمی پہلو کے مقابل آجاتا ہے اور معقول و غیر معقول دونوں اختلافات پر ایک ہی نقطہ نظر سے بحث کرنا چاہتا ہے۔ مگر جس مسئلے کی وہ عذرات لنگ سے توجیہ کرنا چاہتا ہے، وہ ہماری خالص نفسی حالتوں کے باہمی ربط کا مسئلہ ہے، بلا لحاظ ان خارجی روابط کے جن کا ممکن ہے کہ ان کو وقف ہو۔ ایک شخص کے ذہن میں لڑکا خیال آتے ہی دوسرے لمحے میں بکا خیال کیوں آجاتا ہے۔ وہ دونوں ہمیشہ ایک ساتھ کیوں خیال کرتا ہے، اس قسم کے منظر ہر کی بار ٹلی دماغی عضویات سے توجیہ کرنا چاہتا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ وہ اصل امور میں صحیح راہ پر ہے۔ میں صرف ان امتیازات کی مدد سے جو اس نے نہ کئے تھے صرف اس کے نتائج کی نظر ثانی کرنا چاہتا ہوں۔

مگر نفسیاتی اختلاف کا کل تاریخی نظریہ ایک نہایت ہی عظیم الشان غلطی سے آلودہ ہے جو یہ ہے کہ خیالات غیر متغیر اور بار بار آنے والے سادہ تصورات سے مرکب ہو سکتے ہیں۔ اختلاف کے اصول یہ خیال کیا جاتا تھا کہ انہیں کے احتساب کی توجیہ کرتے ہیں۔ باب و باب ہم اس امر کے کافی دلائل بیان کر چکے ہیں کہ نفسیاتی سالمات کا نظریہ منمیاقتی ہے۔ آئندہ جو کچھ ہم بیان کریں گے اس میں صرف وہی باتیں ہوں گی جو صحیح ہیں، اور ہم اپنے بیان کو اس نظریہ سے گراں بار نہ ہونے دیں گے کہ اختلاف تصورات کے مابین ہوتا ہے۔ لفظ اختلاف جس حد تک معلول کے لئے ہے۔ یہ ان اشیاء کے لئے ہوتا ہے جن کا خیال ہوتا ہے، یعنی ذہن میں تصورات کا نہیں بلکہ اشیاء کا اختلاف ہوتا ہے۔ ہم اختلاف تصورات سے نہیں بلکہ اختلاف اشیاء سے بحث کریں گے۔ اور جس حد تک یہ علت کے لئے ہوتا ہے، یہ دماغ کے اعمال کے مابین ہوتا ہے۔ یہی وہ اعمال ہیں جو خاص طرح سے مرتبط ہو کر

اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ بتدریج کن اشیا کا خیال ہوگا۔

نظام عصبی کے دینی مرکوزوں کی حرکی عادت کے قوانین کا کوئی مسکن نہیں ہے۔ حرکات کے ایک سلسلے کا ایک خاص ترتیب کے ساتھ اعادہ ہوتا ہے، اور اس کے بعد وہ ہمیشہ اسی طرح اور اسی ترتیب سے ہوتی رہتی ہیں۔ نمبر ۱ نمبر ۲ کو بیدار کرتا ہے اور نمبر ۲ نمبر ۳ کو یہاں تک کہ سلسلے کا آخری جز پیدا ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی جب کوئی عادت راسخ ہو جاتی ہے تو حرکات خود بخود ہوتی رہتی ہیں۔ یہی حال ان معروضات کا ہے، جن کے ساتھ ہمارے فکر کا تعلق ہے۔ بعض اشخاص کا تو یہ حال ہوتا ہے کہ نغمے کے ایک سر کے ایک بار سن لینے سے کل نغمے کا صحیح طور پر اچھا ہو جاتا ہے، اس کو لوں میں چھوٹے ٹیوں کے یونانی اسرار صفات و افعال کی بہت سی گروائیں اعلیٰ جماعت کے طالب علموں کی سن کر یاد ہو جاتی ہیں۔ اس کے لئے وہ ارادی طور پر کوشش نہیں کرتے اور اس میں الفاظ کے بچوں کا کوئی خیال نہیں ہوتا۔ تک بندی جن کو بچے کھیل میں استعمال کرتے ہیں، مثل اس ضابطہ کے

(Ana mana mona mika)

(Barcelona bona strike)

و گنتے میں استعمال ہوتا ہے، اس امر کی ایک اور معروف مثال ہے جو سپین میں ایک تسلسل کے ساتھ سننے میں آتی ہیں وہ اسی ترتیب کے ساتھ حافظے میں باقی رہتی ہیں۔ لمس میں اس قسم کی مثالوں کی تعداد کم ہے۔ اگرچہ ہر شخص جو ایک مقررہ طریق پر غسل کرتا ہے، اس واقعے سے واقف ہوتا ہے کہ جسم کا ہر حصہ جس پر اسلج کو دبا کر پانی ڈالا جاتا ہے، جلد کے اس حصے میں جس کا اس کے بعد نمبر ہے، پہلے سے ایک طرح کی گدگی کا احساس پیدا کر دیتا ہے۔ ذائقے اور بو ہمارے تجربات میں کوئی بہت باقاعدہ عاداتی سلسلہ نہیں رکھتے۔ لیکن اگر ان کے عاداتی سلسلے ہوتے ہیں تو بھی یہ امر مشکوک ہے کہ عادت ان کے اعادہ و احیا کی ترتیب اسی خوبی کے ساتھ مقرر کرتی جیسی کہ ادحوں کی ہے۔ لیکن نظریں ایک طرح کا اعادہ ہوتا ہے، جس میں ان اشیا کی ترتیب جن کا احیا ہوتا ہے، تقریباً عادت سے اسی قدر متاثر ہوتی ہے، جس قدر کہ یاد کی آوازوں کی ترتیب متاثر

ہوتی ہے۔ کمرے مناظر عمارات تصویریں، اشخاص جن کے منظر سے ہم آشنا ہوتے ہیں، وہ ہماری چشم ذہن کے سامنے اپنے خدو خال کی پوری تفصیل کے ساتھ آجاتے ہیں۔ بعض اشخاص کے چھپی ہوئی تحریر کو زبانی سناتے وقت اس تحریر کا ہر لفظ قبل اس کے کہ یہ ان کی زبان سے نکلے ایک خیالی صفحہ پر سامنے آجاتا ہے، ایک شاعر جو ان کھلاڑیوں میں سے تھے جو آنکھیں بند کر کے کئی بساطوں پر ایک ساتھ کھیل لیتے تھے، کہتے ہیں کہ شب کو جب میں مقابلے کے بعد بستر پر لیٹا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ بساط میری چشم ذہن کے آگے بھی ہوئی ہے اور کل کھیل بتدریج نظر کے سامنے سے گزر جاتا ہے، مگر اس حالت میں بصری انحصار کی قوت پر سابق میں جو شدید ارادی دباؤ پڑ چکتا ہے وہ احیائی مقررہ ترتیب کو آسان کر دیتا ہے۔

استلافات مختلف حواس کے ارتسامات کے مابین بھی اسی طرح سے ہوتے ہیں جس طرح ہم جنس دیکھاں حسوں کے مابین ہوتے ہیں۔ جو چیزیں نظر کے سامنے سے گذرتی ہیں اور جو چیزیں سنائی دیتی ہیں وہ ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہو جاتی ہیں۔ اور ذائقے اور بوئیں بھی اسی طرح سے انحصار میں اسی ترتیب کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں جس ترتیب کے ساتھ یہ خارجی عالم میں ارتسامات کے طور پر جمع نہیں۔ بس کے احساسات بھی اسی طرح سے ان منظروں آوازوں اور ذائقوں کو یاد دلادیتے ہیں جن کے ساتھ تجربہ ان کو مرتبط کر دیتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے ادراک اشیا مثلاً درخت آدمی مکانات خوردیں جن سے کہ عالم حقیقی مرکب معلوم ہوتا ہے، محض اوصاف کے مجموعے ہوتے ہیں جو ایک ساتھ ہیجان میں آنے کی وجہ سے، اس قدر مل جاتے ہیں کہ جس وقت ان میں سے محض ایک ہی اشیاء ہوتا ہے تو یہ دوسروں کے نظروں کے لیے اشارے کا کام دے جاتا ہے۔ دوسرے ایک شخص تارکی کے عالم میں ایک کمرے میں داخل ہوتا اور اس کی چپیزوں کو ٹوٹا پھرتا ہے جس وقت اس کا ہاتھ دیا سلائی کی ڈبیر پر پڑتا ہے، اس کو فوراً اس کی شکل یاد آ جاتی ہے۔ مگر اس کا ہاتھ میز پر رکھے ہوئے سنگرتے پر پڑتا ہے

تو پھل کا گہرا زرد رنگ اس کی آنکھوں میں پھر جاتا ہے، اور اس کے ذائقہ اور خوشبو کا بھی فوراً تصور ہو جاتا ہے۔ پہلو کی میز پر ہاتھ پھیرتے یا کونٹے دان میں پاؤں رکھتے وقت ایک کی سیاہ چمکدار شکل اور دوسرے کی بے قاعدہ سیاہی بھلی کی طرح سے آنکھوں کے سامنے کوند جاتی ہے اور اس شے پر متکمل ہوتی ہے جس کو شناخت اشیا کہتے ہیں۔ سارنگی پر جب ہاتھ پڑتا ہے تو ہستہ سے اس کی آواز کانوں میں گونج جاتی ہے۔ اور کپڑوں یا پردوں کا احساس جو کمرے میں مگن ہے کہ لٹک رہے ہوں، اس وقت تک سمجھ میں نہیں آتا، جب تک وہ منظر آنکھوں میں نہیں پھر جاتا جو ان کے احساس کا متلازم ہے۔ بویں یہ قوت خاص طور پر ہوتی ہے، کہ یہ اور تجربات کا جن کے ساتھ یہ جمع ہوا کرتی تھی ذہن میں احیا کر دیتی ہے، اگرچہ اس قسم کے تجربے پر برس ہی کیوں نہ گذر گئے ہوں۔ اور ایسے اوقات میں جو تمثالیں اچانک ذہن میں داخل ہوتی ہیں ان کی پرچم جذبی نوعیت عام نفسیاتی حیرت کا ایک معمولی موضوع ہے۔

گئی گذری ہوئی گئی گذری ہوئی
ایک سانس ایک خفیف سی آواز۔ ایک قسم کی آسانی الوداع

ویران شیعہ بنی۔ بہت دور بہت دور

ریل کی گڑگڑاہٹ یا اس کی سیٹی کے شور کو ہم اس کے دیرینہ متلازم منظر اور سرریج رفتار کے بغیر خیال نہیں کر سکتے۔ اسی طرح سے مجمع میں سے اگر کسی شناسا کی آواز کان میں پڑ جاتی ہے تو بولنے والے کے نام اور اس کے چہرے کا خیال لازمی طور پر ذہن میں آ جاتا ہے۔ مگر سہمی و بھری اتساک جو دراصل ایک ساتھ ہوئے ہوں، ان کے ذہنی طور پر مرکب ہو جانے کی سب سے معروف مثال زبان کے اندر ملتی ہے۔ بچے کو ایک نیا اور لذیذ پھل دیا جاتا ہے، اور اس کے ساتھ اسے یہ بتادیا جاتا ہے یہ ادبیر ہے۔ یا کھڑکی سے باہر سرنگال کردہ دیکھتا ہے، کیسا عجیب گھوڑا ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے کہ یہ ابلق ہے۔ جب وہ حروف بھی یاد کرتا ہے، تو ہر ایک حرف کی شکل اور

اس کی آواز اس کو بتلائی جاتی ہے۔ اس کے بعد جب تک بھی وہ زندہ رہے گا، جب اس کے سامنے انجیر ابلق گھوڑا یا حروف تہجی آئیں گے، تو اس کو وہ نام یاد آجائیں گے جو ہر ایک کے ساتھ اس کے ذہن میں وابستہ ہیں۔ اور اسی طرح سے اس کا عکس ہو گا، جب کبھی ان کے نام اس کے کان میں پڑیں گے تو اس شے کی خفیف مثال اس کے ذہن میں پیدا ہو جائے گی۔

سرعت استلاف

پڑھنے سے اس قسم کے انجملہ کی اور بھی دلچسپ مثال ملتی ہے۔ یہ منظر دوں کے ذریعے ان آوازوں کا طویل مسلسل اچھا ہوتا ہے جو ان کے ہمیشہ زمانہ ماضی میں مربوط رہی ہیں۔ میں دیکھتا ہوں کہ میں مطبوعہ صفحہ پر ۶۰۰ حروف و منٹ میں ادا کر سکتا ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر سکند میں نظر و آواز کے پانچ بین افعال استلاف ہونے لازمی ہیں (قطع نظر اور متعلقہ اعمال کے) پورے لفظ پڑھتے وقت رفتار اور بھی تیز ہوتی ہے۔ دینیٹین صاحب اپنی عضویات میں بیان کرتے ہیں کہ ایک صفحہ پر دفت پڑھتے وقت جس میں ۲۶۲۹ حروف تھے میرے ایک منٹ اور ۳۲ سکند صرف ہوئے۔ اس اعتبار میں ہر حرف کا فہم ۱۶ سکند میں ہوا۔ مگر چونکہ حروف مسلہ لفظوں میں مرتب ہیں اور اس طرح ہر مجموعے کا ایک آواز کے ساتھ علیحدہ استلاف ہوا ہے اسلئے ہمیں یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ ایک سکند میں ۲۸ علیحدہ استلاف کے عمل واقع ہوئے ہیں۔ مگر یہ اعداد اس امر کے ظاہر کرنے کے لئے کافی ہیں کہ کس سرعت کے ساتھ واقعا ایک حس اپنے عاداتی متعلقات کا احیا کر دیتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ معمولی توجہ کو تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا دونوں ایک وقت میں ذہن میں آتے ہیں۔

وقت بچا نفسیاتوں نے اس مسئلے پر زیادہ پیچیدہ طریقوں سے طبع آزمائی کی ہے۔ گیلٹن نے نہایت ہی سادہ آلات کے ذریعے یہ دریافت کیا ہے

کہ غسیہ متوقع لفظ کے دیکھنے سے اس کا استلانی تصور تقریباً ۳۰ سکند میں پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ونٹ نے ایسے اعتبارات کئے جن میں اشارہ ایک سچے کے الفاظ سے ملتا تھا، جن کو اس کا ایک مددگار با آواز کہتا تھا جس شخص پر اعتبار ہو رہا تھا، اس کا یہ فریضہ تھا کہ جو بھی وہ لفظ اس کے ذہن میں استلانی تصور پیدا کرے وہ ایک کجی دبا دے۔ لفظ اور رد عمل دونوں کا وقت پیمائی طور پر اندراج ہو جاتا تھا۔ چار مشاہدین کے یہاں کل زمانی وقفہ دونوں کے مابین ۰۰۹، ۰۱، ۸۹۶، ۰۳۷ اور ۱۱۵ اور ۱۵ دریاقت ہوا۔ اس میں سے خالص عضوی رد عمل کے وقفے اور وہ وقت جو محض لفظ کی آواز کے پہچاننے میں صرف ہوتا ہے جس کو ونٹ اور اکی وقفہ کہتا ہے، کھٹالیا جائے تو اس سے ٹھیک وہ وقفہ جو استلانی تصور کے پیدا ہونے میں صرف ہوتا ہے نکل آئے گا۔ ان وقفوں کا علیحدہ تعین کرتے تعزین کیا گیا۔ اب جو فرق نکلا جس کو ونٹ زمان استلاف کہتا ہے، وہ انھی چار اشخاص میں ایک سکند کا ۰۰۶، ۰۲۳، ۱۷۵۲، ۰۴ اور ۸۷ ہزار واں حصہ تھا۔ آخری عدد کے بڑے ہونے کا سبب یہ ہے کہ جو شخص رد عمل کو رہا تھا (صدر مجلس جی ایس پال) ایک امریکن تھا جس کے استلافات جرمن الفاظ کے ساتھ خود جرموں کی نسبت سست ہونے لازمی تھے سب سے کم استلانی وقت جو مشاہدہ میں آیا وہ لفظ Storm میں تھا جس نے پروفیسر ونٹ کے ذہن کو ۳۴۱ سکند میں لفظ Wind (طوفان) کی طرف منتقل کر دیا تھا۔ آخر میں سٹرکیٹل نے لفظوں کی شکل اور ان کے ناموں کے استلانی وقفہ کے متعلق بعض دلچسپ مشاہدے کئے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک گھومنے والے ڈھول پر حروف جکادے اور پھر میں نے اس امر کا تعین کیا کہ ڈھول کے گردش کرنے وقت شمس شرح سے ان کو بہ آواز بلند پڑھا جا سکتا ہے۔ ان کا تجربہ ہے کہ ایک لفظ اور ایک سے زائد لفظ نظر آنے کی صورت میں مدت میں فرق واقع ہوتا ہے۔ ایک حرف کے دیکھنے اور اس کے نام لینے میں ان کے تجربے کے مطابق تقریباً نصف سکند صرف ہوا۔

جب دو یا دو سے زائد حروف نظر کے سامنے آتے ہیں تو صرف یہ نہیں ہوتا کہ دیکھنے اور نام لینے کے علوں میں ادغام واقع ہوتا ہے، بلکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ موضوع ایک حرف کو دیکھتے دیکھتے دوسرے کو دیکھنے لگتا ہے۔ نو اشخاص پر اخبار کیا گیا تھا، ان میں سے چار اس حالت میں زیادہ تیزی کے ساتھ پڑھ سکتے تھے جب پانچ حرف ایک وقت میں نظر کے سامنے آئے تھے۔ مگر چھٹے حرف کے زیادہ کرنے سے ان کو کوئی مدد نہیں ملی۔ تین کو پانچوں لفظ کے زیادہ کرنے سے فائدہ نہیں ہوا، اور دو کو چوتھے لفظ کے زیادہ کرنے سے کچھ مدد نہیں ملی۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ایک تصور مرکزیں ہوتا ہے تو دو تین یا چار تصور شعور کے پائین میں ہو سکتے ہیں۔ دوسرے حرف کے نظر کے سامنے ہونے سے پہلے کا وقفہ کم ہو جاتا ہے، اور تیسرے کے تقریباً $\frac{1}{2}$ اور چوتھے کے تقریباً $\frac{1}{3}$ اور پانچوں کے زیادہ کرنے سے تقریباً $\frac{1}{4}$ کے وقفہ کم ہو گیا۔

میرا تجربہ ہے کہ ایسے الفاظ کے (مکنہ سرعت کے ساتھ) پڑھنے میں جن میں ربط نہیں ہوتا بہ نسبت ان الفاظ کے جن سے جملے بنتے ہیں دو گونہ وقت صرف ہوتا ہے۔ اور اسی طرح بے ربط حروف کے پڑھنے میں بہ نسبت ان حروف کے جن سے لفظ بنتے ہیں، دو گونہ وقت صرف ہوتا ہے۔ جب الفاظ سے جملے بنتے ہیں اور حروف سے لفظ بنتے ہیں، تو یہی نہیں ہوتا کہ دیکھنے اور نام لینے کے اعمال میں ادغام ہو جاتا ہے، بلکہ ایک ذہنی کوشش سے موضوع ایک مجموعہ الفاظ یا مجموعہ حروف کو پہچان سکتا ہے، اور ایک ارادی عمل سے ان حرکات کو پسند کر سکتا ہے، جن کی نام لینے کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح سے جس شرح سے الفاظ و حروف پڑھے جاتے ہیں وہ آلات گویائی کی انتہائی رفتار ہوتی ہے۔ بہت سے اخبارات کے بعد راقم الحروف اس نتیجے تک پہنچا ہے کہ میں نے وہ الفاظ جن سے جملے نہیں بنتے پہلے سکند فی لفظ کی رفتار سے پڑھے ہیں، اور جن الفاظ سے جملے بنتے تھے (سوفٹ کی عبارت تھی) ان کو پہلے سکند فی لفظ کی رفتار سے پڑھا ہے۔ جس شرح سے انسان غیر زبان کو بچتا ہے اس کا مدار اس شخص کی اس زبان سے واقفیت پر ہے۔ مثلاً میری

انتہائی رفتار انگریزی میں ۱۳۸ فرانسیسی میں ۱۶۵ جرمن میں ۲۵۰ ایتالی میں ۳۲۷ لاطینی ۴۳۴ اور یونانی میں ۴۸۴۔ یہ اعداد ایک سکند کے ہزار دیں حصہ کے اعتبار سے ہیں اور اس وقت کو ظاہر کرتے ہیں جو ایک لفظ کے پڑھنے میں صرف ہوا۔ اور لوگوں پر جو اختبارات کئے گئے ہیں ان سے حیرت انگیز طور پر اس نتیجے کی تائید ہوتی ہے۔ موضوع کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ غیر زبان کو اپنی زبان کی نسبت زیادہ آہستہ پڑھتا ہے۔ اسی سے اس امر کی توجیہ ہوتی ہے کہ غیر مالک کے لوگ اپنی زبان اس قدر تیز بولتے ہوئے کیوں معلوم ہوتے ہیں۔ ایک شخص کی کسی زبان سے واقفیت کے معلوم کرنے کے لئے اس سادہ طریقے کو امتحان کے طور پر سکولوں میں استعمال کر سکتے ہیں۔

رنگوں اور مختلف چیزوں کی تصویروں کو دیکھ کر بتانے میں جو وقت صرف ہوتا ہے، اس کا تعین بھی اسی طرح سے ہوا۔ تصویروں رنگوں کے لئے وقفہ تقریباً سادی معلوم ہوا (یعنی تقریباً ۱/۲ سکند) اور الفاظ و حروف کے مقابلے میں تقریباً دو گونہ تھا۔ میں نے اور اختبارات جو کئے ہیں ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک رنگ یا ایک تصویر کے پہچاننے میں لفظ یا حرف کی نسبت کم وقت صرف ہوتا ہے، مگر اس کے بتانے میں زیادہ وقت صرف ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ و حروف کی حالت میں نام اور تصور کے باہم اس کثرت سے امتلاف ہوتا ہے کہ عمل خود بخود ہو جاتا ہے، برخلاف اس کے رنگوں اور تصویروں میں ضروری ہے کہ ہم ارادی کوشش سے نام کو پسند کرتے ہوں گے۔

بعد کے اختبارات میں مسٹر کیٹل نے یہ مطالعہ کیا کہ مختلف امتلافات کے عمل میں آنے میں کس قدر وقت صرف ہوتا ہے، اشارہ اور جواب الفاظ کے مقرر کئے گئے تھے قرار یہ دیا گیا تھا کہ ایک لفظ ایک زبان کا دوسری زبان کے مراد کو یاد دلائے یا مصنف کا نام اس زبان کو یاد دلائے جس میں اس نے تصنیف کی ہیں، شہر کا نام اس ملک کے نام کو یاد دلائے جس میں یہ واقع ہے، اور مصنف کے نام سے اس کی تصانیف کے نام کی طرف

بنار پر جب کبھی ان میں سے ایک کا خیال آتا ہے، تو اور باقی کے بھی اسی ترتیب سے یاد آجانے کا بہت قوی امکان ہوتا ہے۔ اس بیان کو ہم ذہنی استلاف کا قانون مقارنت کہہ سکتے ہیں۔

میں نے اس نام کو اسی لئے باقی رکھا ہے کہ روایت سے تا بہ امکان انحراف نہ ہونے پائے۔ اگرچہ مشر دارڈاس عمل کو استلاف قسطل کہتے ہیں اور ونٹ اسی کو (داخلی استلاف سے ممتاز کرنے کے لئے جس کا ہم بھی مختلف مشابہت کے نام سے ذکر کریں گے) خارجی استلاف کہتا ہے اور شاید یہ لفظ بہتر ہی ہیں۔ اب ہم اس قانون کا جو چاہیں نام رکھیں، چونکہ یہ ذہنی عادت کے محض ایک منظر کو اظہار کرتا ہے، اس لئے اس کی توجیہ کا سب سے زیادہ قرین فطرت طریقہ یہ ہے کہ اس کو نظام عصبی کی عادت کے قوانین کا ایک نتیجہ سمجھا جائے۔ بہ الفاظ دیگر اس کو عضویاتی علت سے منسوب کیا جائے۔ اگر فی الواقعہ ان عصبی مرکوزوں کا قانون ہے جو حسی اور حرمی اعمال میں ربط پیدا کرتے ہیں کہ وہ راستے جو ایک بار ان کے کسی جوڑے میں باہم ربط پیدا کرنے کے لئے استعمال ہو چکے ہیں، ان کے نفوذ کی قوت زیادہ ہو جاتی ہے تو اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ وہی قانون تصوری مرکوزوں اور ان کے ربط دینے والے راستوں پر کیوں صادق نہ آئے۔ ان مرکوزوں کے ان حصوں میں جو ایک بار ایک ساتھ عمل کر چکے ہیں، باہم اس قسم کا تعلق ہو جائے گا کہ ایک نقطہ کا ہیجان کل نظام میں پھیل جائے گا۔ جس قدر سابقہ ہیجانات زیادہ ہو چکے ہوں گے، اور فی الحال پیچ ہونے والے نقاط کی تعداد زیادہ ہوگی، اسی قدر کامل انعکاس کا امکان زیادہ ہوگا۔ اگر تمام نقاط میں دراصل ایک ساتھ ہیجان ہوا ہو، تو ایک نقطہ یا مجموعہ نقاط کے پیچ ہونے سے انعکاس بظاہر کل نظام میں ایک ہی وقت میں پھیلتا ہو معلوم ہوگا۔ مگر جہاں اصل میں ارتسامات بتدریج ہوئے ہوں، (مثلاً یونانی فعل کی گردان) تو عضبی قطعوں کے ایک خاص طریق پر پیچ ہونے سے جب ان میں ایک یاد آئے گا تو پھر اخراج اسی متعین ترتیب کے ساتھ ہوگا، اور اس کے علاوہ اگر کسی ترتیب سے نہ ہوگا۔

متعلم کو وہ بحث یاد ہوگی جو عضبی قطعوں میں تناؤ کے بڑھ جانے اور

مہجوں کے جمع ہونے کے متعلق باب میں ہوئی تھی۔ لہذا ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے کہ ان تصوری قطعوں میں اور ان کے علاوہ بھی کسی خاص مقام پر چند ایسے تناؤ جمع ہو کر فعلیت پیدا کر سکتے ہیں جن میں سے ہر ایک بجائے خود اخراج کے عمل میں لانے کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ فرض کر دو کہ مقام م کا چار اور مقاموں م ک ل ن و سے تعلق ہے۔ نیز یہ فرض کر دو کہ چار گذشتہ موقعوں پر یہ ان میں سے ایک کے ساتھ مشترک فعلیت میں عمل کر چکا ہے پس م بالواسطہ کسی ایسی علت سے متہج ہو سکتا ہے جو ک ل ن و میں سے ایک کے متہج نہ کرنے پر مائل ہو۔ لیکن اگر وہ علت جو مثلاً ک کو متہج کرتی ہے، اس قدر خفیف ہے کہ یہ صرف خفیف سا تناؤ زیادہ کر دیتی ہے تو تک صرف م کے تھوڑے سے تناؤ کو زیادہ کرنے میں کامیاب ہو گا۔ لیکن اگر اسی طرح سے ل ن و کے تناؤ بھی بڑھ جائیں تو ان سب کا مجموعی اثر م پر ممکن ہے کہ اس قدر ہو کہ اسکے آخری حصے میں فی الواقع احساراج ہو جائے اسی طرح اگر م اور چار اور قطعوں کے باہر سابقہ تجربے نے اس قدر خفیف راستے پیدا کیے ہیں کہ م کے متہج ہونے سے پہلے ان قطعوں میں سے کسی ایک میں نہایت ہی شدید مہجان کی ضرورت ہوتی ہے تو ان میں سے کسی ایک کا خفیف مہجان م تک پہنچنے سے قاصر رہے گا۔ لیکن اگر چاروں میں ایک ہی وقت میں خفیف سا مہجان ہو تو ان کے مجموعی اثر سے ممکن ہے م پوری طرح سے متہج ہو جائے۔

گذشتہ مقارنت فکر یا تجربے کی بنا پر معروضات فکر کے باہر اختلاف کائناتی قانون ذہن کے اندر اس طبعی واقعے کا ایک نتیجہ ہو گا کہ عصبی اموجات خود کو ان راستوں کے ذریعے سے زیادہ سہولت کے ساتھ پھیلاتے ہیں جو اس سے پہلے بہت زیادہ کثرت سے استعمال ہو چکے ہیں۔ اس توجیہ کو ڈیکارٹ اور لاک نے پیش کیا تھا اور دو وجہ بد کی حکمت اس پر کسی قسم کا اضافہ نہیں کر سکی ہے۔

لاک کہتا ہے کہ دستور ہم میں عادات فکر کو، ارادے میں عادات غم کو، اور جسم میں عادات حرکات کو قائم کر دیتا ہے، اور یہ سب جذبات حیوانی ہیں محض سلاسل حرکات معلوم ہوتی ہیں اس سے (لاک کی بالکل وہی مراد ہے جس کو

ہم عصبی عمل کہتے ہیں جو ایک بار چل پڑنے کے بعد انہیں آثار پر جاری رہے ہیں اور یہ کثرت استعمال سے اکثر صاف و نرم راستہ بن جاتے ہیں اور اس پر حرکت ایسی آسان معلوم ہوتی ہے کہ گویا فطری ہو۔

بارٹلی نے اس اصول کو بہتر طور پر سمجھا تھا۔ جب اشیاء پوری طرح پر موجود ہوتی ہیں اس وقت جو حسی عصبی تموجات ہوتے ہیں وہ اس کے نزدیک ارتعاشات ہیں اور جو ان کی عدم موجودگی میں تصورات کا باعث ہوتے ہیں وہ ارتعاشات مختصر ہیں۔ اور وہ ذہنی اختلاف کی علت کو ایک ضابطہ میں جمع کر کے کہتا ہے۔

”جب ا ب ج وغیرہ کوئی سے ارتعاش متعدد بار ایک ساتھ ہونے کی بنا پر باہم مربوط ہو جاتے ہیں تو ان کو ا ب ج وغیرہ جو ان کے ارتعاشات مختصر ہوتے ہیں ان پر ایسی قوت حاصل ہو جاتی ہے کہ جب ان میں سے کوئی ایک بھی متہیج ہوتا ہے فرض کر دو کہ ا تو ب ج وغیرہ باقی کے مختصر ارتعاشات کو متہیج کر سکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس کے مشابہ عصبی عادت کا اگر کوئی قانون ہے تو مقارنت ہو جو دیت تسلسل جو خارجی تجربہ میں ہوتے ہیں ان کی کم و بیش فکر میں بھی نقل ہونی چاہیے۔ اگر فرض کر دو کہ ا ب ج دس خارجی ارتعاشات کا ایک سلسلہ ہے، (خواہ وہ حوادث ہوں یا ایک شے کے خواص ہوں جن کا بتدریج ایک ایک کر کے تجربہ ہوا ہو) جو ایک بار بتدریج ا ب ج دس تصورات کا باعث ہوا ہے تو بعد ازاں جو بھی ا کا دوبارہ تجربہ ہو گا اور ا کو متہیج کرے گا تو ب ج دس تصورات کی حیثیت سے ب ج دس کے ارتعاش سے پہلے پیدا ہو جائیں گے۔ الفاظ دیگر سلسلہ تصورات سلسلہ ارتعاشات سے جلد ہو جائے گا۔ اور ذہنی ترتیب اس حد تک خارجی ترتیب کی نقل کرے گی۔ ان میں سے جب کوئی نئے دوبارہ سامنے آئے گی تو یہ ہم کو سابقہ متلازمات کی متوقع کرے گی اور اس کے دماغی قطعات ان راستوں کی طرف بہ نکلیں گے جو اس کے متلازمات کی طرف جاتے ہیں۔ اور یہ تمام منتقلات ذہنی ایک مادی قانون

کے نتائج ہوں گے۔

جہاں استلافات یہاں کی طرح سے ایسی چیزوں کے مابین ہوتے ہیں، جو یکے بعد دیگرے رونما ہوتی ہیں، وہاں تو وہ امتیاز جو میں نے اس باب کے آغاز میں کیا تھا (یعنی وہ ربط جس کا خیال ہوتا ہے، اور ربط خیالات) کچھ اہمیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ جس ربط کا خیال ہوتا ہے وہ تلازم یا تسلسل ہے اور خیالات کے مابین بھی یہی ربط ہوتا ہے۔ اشیاء اور تصورات ایک متوازی سلسلے میں آجاتے ہیں اور دونوں کے متعلق یہ لفظ کہہ سکتے ہیں، کہ مقارن چیزیں ہیں، جن میں یہ رجحان ہے کہ آئندہ ان کا ایک ساتھ ہی خیال ہو، یا مقارن تصورات ہیں، جن کے اندر یہ میلان ہے کہ دوبارہ ایک ساتھ ہوں۔ اب اگر یہ صورتیں ہر قسم کے استلاف کے اچھے نمونے ہوتیں، تو جو امتیاز میں نے قائم کیا تھا، اس کو محض موثر شگافی کہہ کر ترک کیا جاسکتا تھا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ہم اس معاملے کو بونہی نہیں چھوڑ سکتے۔ ایک ہی خارجی شے ان بہت سی چیزوں میں سے جن کے ساتھ اس کا استلاف ہوتا ہے کسی ایک کی طرف ذہن کو منتقل کر سکتی ہے، (کیونکہ خارجی تجربات کی گونا گونی میں یہ اکثر ہوتا ہے، کہ ایک ہی شے کے ساتھ مختلف اوقات میں مختلف چیزیں جمع ہوتی ہیں) ایسا فلسفہ استلاف جو محض یہ کہے کہ یہ ان میں سے ایک کی طرف ذہن منتقل کرے گی، یا ان میں سے ایسے کی طرف ذہن کو منتقل کرے گی جس کے ہمراہ یہ زیادہ تر رہا ہے، وہ اس موضوع پر معقولیت کے ساتھ بحث نہ کرے گا۔ مگر اکثر استلافیہ نے اصول متعارف کے متعلق ایسا ہی کیا ہے۔ فرض کرو کہ ایک معروض (ہے)۔ وہ ہمیں یہ نہیں بتاتے کہ یہ کن کن چیزوں کی طرف ذہن کو منتقل کرے گا۔ ان کی حکمت صرف اس حد تک محدود ہے کہ جب یہ ایک شے کی طرف ذہن کو منتقل کر چکے، تو یہ کہیں یہ اس معروض کا کبھی متعلق تھا۔ انہیں اپنے اصول متعارف کے ساتھ اور اصول بھی بیان کرنے پڑے ہیں مثلاً اصول مشابہت اصول تقابل، تب کہیں وہ واقعات کی بوقلمونی سے ایک حد تک عہدہ برآ ہو سکے ہیں۔

اُتلاف کا اساسی اصول

ان صفحات میں میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ اُتلاف کا عصبی عادت کے قانون کے علاوہ اور کوئی اساسی قانون ہے ہی نہیں۔ ہمارے فکر کا تمام تر مواد اس امر پر مبنی ہوتا ہے کہ کس طرح سے نصف کروں کا ایک ابتدائی عمل ایسے کسی دوسرے ابتدائی عمل کو نتیجہ کر دینے پر مائل ہوتا ہے جس کو یہ پہلے نتیجہ کو چکلتا ہے۔ لیکن پورے دماغی عمل کی نوعیت کا تعین ابتدائی کار فرما اعمال کی تعداد اور ان اعمال کی نوعیت سے ہوتا ہے جو کسی خاص وقت میں دیگر اعمال کے نتیجہ کر دینے میں سرگرم کار ہوتے ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہی اعمال اس معروض کو متعین کرتے ہیں جس کا اس وقت خیال ہوتا ہے اب اس معروض کی نوعیت کے اعتبار سے اس کے مختلف نام ہوتے ہیں۔ یعنی اس نتیجہ کو اُتلاف، مقارنت، اُتلاف، مشابہت یا تقابل یا اور کچھ کہا جاتا ہے۔ ان حالتوں میں سے ہر ایک حالت میں اس کی پیدائش کی توجیہ ان ابتدائی دماغی اعمال کے محض کمی تغیرات سے ہوتی ہے جو ذرا دیر کے لئے قانون عادت کے تحت عمل کر جاتے ہیں جس کے یہ معنی ہیں کہ نفسی مقارنت مشابہت وغیرہ ایک ہی نسبت اہم واقعے کے مشتقات ہیں۔

میں نے اپنے دعوے کو بہت ہی مختصر طور پر بیان کیا ہے۔ مگر ابھی یہ اور واضح ہوا جاتا ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ بعض نخل ہونے والے اجزا بھی سامنے آجائیں گے جو عصبی عادت کے قانون کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔ اس لئے ہم قانون ذیل کو آئندہ استدلال کی بنیاد ماننے لیتے ہیں کہ جب کبھی دو ابتدائی دماغی عمل ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں تو بعد میں اگر ایک ان میں سے ایک دوبارہ واقع ہوتا ہے تو یہ اپنے ساتھ دوسرے کو بھی نتیجہ کر دینا چاہتا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر ابتدائی عمل مختلف اوقات میں بہت سے اعمال کے ساتھ مہیج ہو چکتا ہے۔ اب یہ ان مختلف اعمال میں سے کون سے عمل کو مہیج کرے، یہ ایک ٹیڑھی کھیر ہو جاتی ہے۔ فرض کر دو کہ ہم کو اس وقت لڑ مہیج کر رہا ہے، اب سوال یہ ہے کہ اس کے بعد ہیجان میں آئے یا ج۔ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہم کو ایک اور کلیہ قائم کرنا چاہیے۔ یہ کلیہ عصبی تناؤ اور جمع ہیجات ناقص و خفہ پر یعنی ایسے مہیجوں کا جمع ہو جانا جن میں سے ہر ایک بجائے خود نمایاں نتیجہ پیدا کرنے سے قاصر ہوتا ہے مبنی ہو گا۔ اگر مرتعش قطعہ کے علاوہ کوئی اور قطعہ در حالت نیم ہیجان میں ہے جو پہلے کے ساتھ نہیں بلکہ صرف ب کے ساتھ مہیج ہوا تھا، تو اب ج نہیں بلکہ ب مہیج ہو گا۔ مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ

کسی خاص وقت پر قشر دماغ کے کسی ایک نقطہ میں فعلیت کی جو مقدار ہوتی ہے، وہ اس کی طرف باقی تمام نقاط کے ہیجان خارج کرنے کے رجحانات کا مجموعہ ہوتی ہے، اور ان رجحانات کی کمی بیشی اول تو اس پر مبنی ہوتی ہے کہ کتنی بار ہر دوسرے نقطہ کا ہیجان نقطہ مذکور کے ہیجان کے ساتھ خارج ہوا ہے۔ دوسرے ان ہیجانات کی شدت پر مبنی ہوتی ہے۔ تیسرے اس امر پر کہ کوئی ایسا مخالف نقطہ تو نہیں ہے جو عللاً و فعلاً نقطہ مذکور سے غیر متعلق ہو، اور اس کی طرف اخراجات منتقل ہو جائیں۔

قانون اساسی گو نہایت ہی پیچیدگی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے لیکن آخر میں جا کر یہ بالکل سادہ و واضح ہو جائے گا۔ فی الحال ہم خیال و تصور کے ان خود رو سلسلے سے بحث کرتے ہیں جو عالم تخیل یا سوچنے میں پیدا ہوتے ہیں کسی مخصوص غایت یا مقصد کو پیش نظر رکھ کر ارادۂ مصروف فکر ہونے کا ذکر بعد میں آئے گا۔ اپنے تصورات کو مجتمع کرنے کے لئے ہم لاکسلی ہال کے دو مصرعے

لیتے ہیں

”میں جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں کا وارث ہوں“

”کیونکہ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی شک نہیں کہ زمانوں میں

ایک ترقی کنناں غایت پائی جاتی ہے“

قابل غور بات یہ ہے کہ جب ان میں سے ایک مصرعے کو زبانی پڑھتے ہیں تو زمانوں تک پہنچ جانے کے بعد دوسرے مصرعے کا وہ حصہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اور گویا یوں کہو کہ لفظ زمانوں سے نکلتا ہے، ہمارے حافضے میں سے بھی کیوں نہیں نکل پڑتا۔ اور کل الفاظ کے مفہوم کو کیوں خبط نہیں کر دیتا۔ اس کی صرف یہ وجہ ہے کہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اس کے دماغی اعمال محض لفظ زمانوں ہی سے متہج نہیں ہوتے بلکہ اس سے اور ان الفاظ سے مل کر متہج ہوتے ہیں جو زمانوں سے پہلے ہیں۔ لفظ زمانوں اپنے قوی ترین عمل کے وقت بلا کسی لحاظ کے ”کا“ یا ”میں“ کی طرف لے جائے گا۔ اسی طرح اس کے ماقبل الفاظ (جن کا تناؤ اس وقت لفظ زمانوں کی نسبت بہت ہی کمزور ہے) بلا کسی لحاظ کے ان الفاظ کی طرف لے جائیں گے جن سے انھوں نے مختلف اوقات میں ترکیب پائی ہے۔ لیکن جب ”میں جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں“ کے اعمال ایک ساتھ دماغ میں متہج ہوتے ہیں تو ان میں سے آخری انتہائی شدت کے ساتھ ہوتا ہے اور باقی بھی حسب ترتیب ایک حد تک متہج ہوتے ہیں۔ اب قوی ترین راہ ہیجان وہ ہوگی جو یہ متفقہ طور پر قائم کریں گے اور زمانوں کے بعد جو لفظ آئے گا وہ ”میں“ نہیں بلکہ ”کا“ ہوگا کیونکہ دماغی اعمال اس سے پہلے صرف لفظ زمانوں کے ساتھ متہج نہیں ہوئے بلکہ ان الفاظ کے ساتھ متہج ہوئے ہیں جن کا عمل اس وقت کمزور پڑتا جا رہا ہے۔ فکر پر اس شے کے حادی ہونے کی یہ ایک عمدہ مثال ہے جس کو ہم نے باب میں حاشیہ کہا تھا۔

لیکن اگر الفاظ ماقبل میں سے کوئی سا (مثلاً وارث) کسی ایسے دماغی لفظ سے نہایت ہی قوی ربط رکھتا ہے جو تجربہ میں لاکسلی ہال کی نظم سے کوئی تعلق ہی نہ رکھتا ہو مثلاً اگر پڑھنے والا دھڑکتے ہوئے دل سے کسی ایسے

وصیت نامے کے لینے کا انتظار کر رہا ہو، جس سے اس کو کڑوڑ پتی بن جانے کی توقع ہو، تو غالباً وارث پر اگر مصرعہ کے الفاظ کی راہ ہیجان میں اچانک خلل واقع ہو جائے گا۔ اس کا جذبی شوق اس لفظ میں اتنا قوی ہو گا کہ اس کے خاص استلافات الفاظ کے مجموعی استلافات پر غالب آجائیں گے۔ اس کو اچانک اپنی صورت حال کا خیال آجائے گا، اور نظم کا خیال قطعاً اس کے ذہن سے اتر جائے گا۔

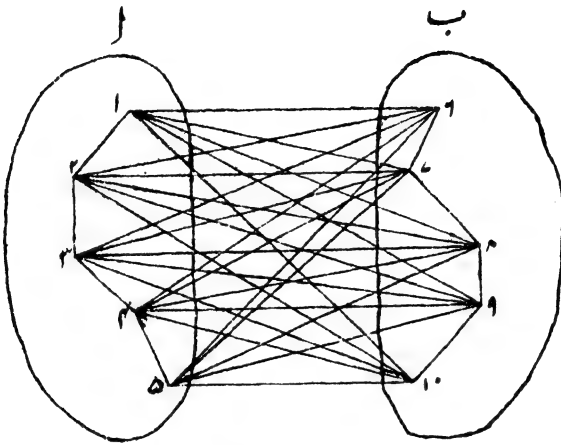
کتاب ہذا کے مصنف کو ہر سال بہت سے طلبہ کے نام یاد کرنے پڑتے ہیں، جو حسب ترتیب حروف تہجی در سگاہ میں بیٹھے ہیں۔ کچھ دنوں کے بعد اس کو نشست گاہ کے اعتبار سے ان کے نام یاد ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر شروع سال میں ان میں سے کوئی راہ میں کہیں مل جاتا ہے تو چہرہ دیکھ کر نام ہرگز یاد نہیں آتا۔ بلکہ اس کے دیکھنے سے در سگاہ میں اس کی نشست اس کے آس پاس جو لوگ بیٹھے ہیں، ان کے چہرے اور پھر حروف تہجی کے اعتبار سے اس نام کی ترتیب یاد آتی ہے، اور آخر کار ان تمام مقدمات کے بعد اس کا نام ذہن میں آتا ہے۔

ایک لڑکے کا باپ اپنے ہمانوں کو یہ دکھانا چاہتا ہے کہ میرے بیٹے نے (جو ایک گونہ کند ذہن بھی ہے) تعلیم طفلی یعنی کنڈرگارٹن میں کس قدر ترقی کی ہے۔ چاقو کو میز پر سیدھا کھڑا کر کے وہ اپنے بچے سے سوال کرتا ہے، کہ بیٹا اس کو کیا کہتے ہیں۔ بچہ فوراً جواب دیتا ہے کہ میں تو اس کو چاقو کہتا ہوں۔ ہر چند باپ سوالات میں الٹ پھیر کرتا ہے، لیکن وہ چاقو ہی بتاتا ہے۔ آخر میں اس کو یاد آتا ہے، کہ بچوں کو سمجھانے کے لئے چاقو نہیں بلکہ پنسل استعمال کی جاتی ہے، اور وہ جیب سے پنسل نکال کر اس کو سیدھا کھڑا کر کے پوچھتا ہے کہ اس کو کیا کہتے ہیں، تو اب بچہ مطلوبہ جواب دیتا ہے، کہ میں اس کو انتصابی کہتا ہوں۔ انتصابی کے شہج ہونے سے پہلے تجربہ تعلیم طفلی کو اپنے تمام اجزا کی قوت صرف کرنی پڑی تب کہیں جاکر بچے کو انتصابی یاد آیا۔

جزوی آکام

اگر خارجی اثرات عمل نہ کریں، تو قانون امتلاف مرکب کا کامل عمل یہ ہو کہ
 ذہن مقرون یادداشتوں میں اس طرح سے مبتلا ہو کہ کسی واقعے کا کوئی ادنیٰ اس
 جزو بھی حذف نہ کر سکے۔ مثلاً فرض کر دو کہ ہم کسی دعوت کا خیال کرتے ہیں۔ جس
 شے کو یادداشت میں لانے کے لئے دعوت کے تمام عناصر مجتمع ہوں گے،
 وہ پہلا وہ مقرون واقعہ ہو گا جو اس موقع پر ہوا تھا۔ اس کے بعد کا واقعہ
 صرف اس صورت میں یاد آئے گا۔ جب اس واقعے کے تمام جزئیات
 مل کر اس کے یاد دلانے کی کوشش کریں گے، علیٰ ہذا اس کے بعد کا واقعہ
 اس کی جزئیات سے یاد آئے گا مثلاً اگر ۱-۲-۳-۴-۵ وہ اجزاء ہیں جو دعوت
 کے آخری کام میں متہج ہوئے تھے اور اس کام کا ہم اُن نام رکھیں ۱ اور ۶-۷-۸-
 ۹-۱۰ وہ حصے ہیں جو کہ پہلی شب میں مکان واپس ہونے وقت متہج ہوئے
 تھے، جس فعل کو ہم ب کے نام سے موسوم کرتے ہیں، تو اُن کے خیال سے ب
 کا خیال لازمی طور پر پیدا ہو جائے گا۔ کیونکہ ۱-۲-۳-۴-۵ میں ان
 راستوں سے جن سے کہ دراصل ۶ کی طرف منتقل ہوئے ۶ کی طرف منتقل
 ہو جائیں گے۔ اسی طرح سے یہ ۷-۸-۹-۱۰ کے عمل کو پیدا کر دیں گے
 اور یہ آخری جزو ایک دوسرے کے عمل کو بھی قوی کریں گے، کیونکہ ب
 کے تجربے کے وقت یہ ایک ساتھ متہج ہو چکے ہیں۔ شکل نمبر ۴ میں خطوط ب
 کے اجزائے ترکیبی کے اخراجات کے جمع ہونے اور ان کے مجموعی اثر
 کے اس قدر قوی ہو جانے کو ظاہر کرتے ہیں جس سے ب کل کا کل متہج ہو جاتا ہے۔
 تمام اقسام امتلاف کو ظاہر کرنے کے لئے سب سے پہلے ہٹلن نے لفظ آکام استعمال
 کیا تھا جس قسم کے اعمال کا ہم ذکر کر آئے ہیں ان کو نہایت شد و د کے ساتھ آکام
 کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شے ان کی راہ میں حائل نہ ہو، تو یہ لازمی طور
 سے نکر پر تجربہ ماضی کے بڑے بڑے سلسلے کے کامل انعکاس کا

باعث ہوں گے۔ اس کامل اتہام سے بچنے کی صرف دو صورتیں ہو سکتی تھیں
اول تو یہ کہ کوئی نیا اور قوی حسی ارتسام ہو یا اصلی دماغی قطعات میں سے



(شکل نسبت)

کسی قطعے میں ایسا قوی رجحان ہو کہ وہ دماغ کے منحرف حصے میں ہیجانات کو
خود بخود خارج کر سکے۔ اس قسم کا رجحان لفظ وارث میں موجود تھا جو ہماری
پہلی مثال یعنی لاکسلی ہال کے مصرعہ میں تھا۔ اس قسم کے رجحانات کیونکر قائم
ہوتے ہیں اس کی ہیں ابھی تحقیق کرنی ہوگی۔ اگر یہ موجود نہ ہوں تو تماشا
ماضی کا ایک بار پر وہ اٹھ جانے کے بعد ایک ایک حرف ذہن کے سامنے
آئے، اور جب تک کوئی خارجی آواز نظر یا لمس لوح فکر کا رخ نہ بدل دے
اس وقت تک اس کا سلسلہ کسی طرح سے ختم نہ ہو۔

ہم اس عمل کا اتہام کامل نام رکھ لیتے ہیں۔ اس امر کا کامل طور پر
واقع ہونا تو بہت ہی مشکوک ہے۔ لیکن اس امر کا بھی بلا کسی وقت کے
پتہ چل سکتا ہے کہ بعض ذہنوں میں بعض کی نسبت اس قسم کے طرز فکر کا
رجحان بہت زیادہ ہوتا ہے۔ وہ باتونی بڑھیاں وہ خشک اور بے تخیل
وجود، جو ان واقعات میں سے جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں خفیف ترین

جزئیات کو بھی معاف نہیں کرتے، اور جن کے سلسلہ بیان میں غیر ضروری اجزا بھی اسی شد و مد سے نمایاں ہوتے ہیں جس قدر کہ ضروری واقعہ اصلی کے غلام ہر قدم پر ٹھوکر کھانے والے ایسے لوگوں سے سب کم و بیش واقف ہوتے ہیں۔ طربی ادبیات نے ایسے لوگوں سے بہت کچھ کام لیا ہے۔ جیولٹ کی دایہ اس قسم کی شخصیت کی مشہور مثال ہے۔ جارج ایلیٹ کی دیہاتی سیرتیں اور ڈکنس کے یہاں بعض اشخاص اس کی نہایت عمدہ مثالیں ہیں۔ مس آسٹین کے ناول ایما میں مس بیٹس کی شخصیت ہی اس قسم کی ذہنیت کی ایک عمدہ مثال ہے۔ دیکھو وہ کس طرح سے اتمام کرتی ہے۔

”مس بیٹس نے کہا ”تم نے کہاں سنا ہوگا“ مسٹر ناشلی آخر تم نے کہاں سنا لیا ہوگا کیونکہ ابھی پانچ منٹ نہیں گزرے کہ مجھے منز کو ل کا خط نہیں پانچ منٹ سے زیادہ نہیں ہوئے یا زیادہ سے زیادہ دس منٹ ہوئے ہوں گے، کیونکہ میں اپنی ٹوپی اور جاکٹ پہن کر باہر نکلنے کے لئے تیار ہوئی تھی، اور بیٹی سے گوشت کے متعلق کہنے جا رہی تھی جین راستے میں کھڑی ہوئی تھی، کیوں جین تم راستے میں نہ کھڑی تھیں کیونکہ والدہ کو اس امر کا اندیشہ تھا کہ ہمارے یہاں گوشت کے ٹکین کرنے کے لئے کافی بڑی کڑہائی نہیں ہے۔ اس لئے میں نے کہا کہ میں جا کر دیکھ آتی ہوں، اور جین نے کہا کہ تم کیوں جاتی ہو، تمہیں تو کچھ زکام سا ہو رہا ہے، میں جا کر دیکھ آتی ہوں، بیٹی باورچی خانہ کو دھو رہی تھی، میں نے کہا اوہو میری پیاری، میں نے کہا بس اسی وقت رقعہ پہنچا، کوئی مس ہانکس ہیں بس میں اتنا جانتی ہوں کہ ہاتھ کی کوئی مس ہانکس ہیں۔ لیکن مسٹر ناشلی تمہیں اس کی کیونکر خبر ہوئی ہوگی۔ جس وقت مسٹر کو ل نے منز کو ل سے اس کے متعلق کہا وہ بیٹھیں اور انہوں نے مجھ کو لکھا ایک مس ہانکس ہے۔

مگر ہم میں سے ہر شخص پر بعض لمحے اس قسم کے آتے ہیں جب تجربہ ماضی کے کل جزئیات کی ایسی کامل محاکات ہوتی ہے۔ وہ لمحے کون سے ہوتے

ہیں۔ وہ ماضی کے جذبی احیاء کے لمحے ہوتے ہیں جب انسان کو وہ شے یاد آتی ہے جو کبھی تھی اور اب ہمیشہ کے لئے رخت گذشت ہو گئی ہے، یہ وہ لمحے ہوتے ہیں جن کی دلچسپی اس احساس پر مشتمل ہوتی ہے کہ ہماری ذات کبھی اس ذات سے جو کہ اب ہے مختلف تھی۔ جب یہ صورت ہوتی ہے تو اس وقت ہر قسم کی تفصیل جس سے کہ ماضی کی تصویر زیادہ مکمل ہو سکے خواہ وہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہو، اس میں اس اثر کے بڑھانے کی قوت ہوگی جو اس وقت اور اس وقت کے تقابل میں ہے اور جو ہمارے تخیل کی مرکز بن چکی ہوتی ہے۔

معمولی یا مخلوط اسلاف

اس واقعے سے ہم کو یہ سمجھنے میں مدد ملے گی کہ معمولاً ہمارے تصورات کی خود روموج قانون اعادہ کامل کے کیوں تابع نہیں ہوتی۔ تجربہ ماضی کے کسی احیاء میں بھی ہمارے فکر کے تمام اجزاء اس امر کا تعین کرنے میں کہ اس کے بعد کونسا خیال آئے گا، سادہ طور پر عمل نہیں کرتے بلکہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی خاص جزو کل پر غالب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کے خاص لوازمات و استلزامات اس سے مختلف ہوتے ہیں جو اس کے اور دیگر اجزاء کے مابین مشترک ہوتے ہیں۔ اور چونکہ یہ چاہے گا کہ اپنے ان ملحقہ اجزاء کو متبیح کرے، اس لئے ہمارے تخیل کی شاہراہ سے غلطی ہو جائے گا۔ جس طرح اصل تجربہ حسی سے ہماری توجہ موجودہ میں سے بعض کے ارتسامات کی طرف خاص طور پر مبذول ہو جاتی ہے، اسی طرح ان ارتسامات کے اعادے میں بھی اس قسم کی توجہ سے جانب داری کا اظہار ہوتا ہے، اور بعض اجزاء بہت زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں۔ یہ اجزاء کون سے ہوں گے، اس امر کا تخیل خود روموج کی اکثر حالتوں میں پہلے سے تعین کرنا مشکل ہوتا ہے۔ ذہنی اصطلاحات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ نمایاں اور طاقتور اجزاء وہ ہوتے ہیں جن سے ہمیں دلچسپی ہوتی ہے۔

دماغی اصطلاحات میں اگر بیان کیا جائے تو قانون شوق و دلچسپی کی

یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ ہمیشہ کوئی ایک دماغی عمل باقی تمام اعمال پر غالب رہتا ہے، جو کسی اور جگہ حرکت کہ پہچان میں آنے کا باعث ہوتا ہے۔

مسٹر ہاگسن کہتے ہیں کہ اتمام میں دو عمل ہمیشہ جاری رہتے ہیں۔ ایک عمل انخطاط فرسودگی و خرابی کا ہوتا ہے اور دوسرا عمل تازگی پیدائش اور تعمیر کا ہے..... استحضر کا کوئی معروض شعور میں اصلی حالت پر کبھی باقی نہیں رہتا۔ بلکہ فرسودہ ہو کر نامعلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن معروض کے وہ حصے جن میں دلچسپی ہوتی ہے، وہ اس تدریجی انخطاط کا مقابلہ کرتے ہیں..... اجزائے معروض کی یہ عدم مساوات (یعنی اس کے بعض اجزاء کا غیر دلچسپ اور قابل انخطاط ہونا) اور بعض کا دلچسپ اور ناقابل انخطاط ہونا) ایک عرصے کے بعد ایک نیا معروض بنادیتی ہے۔

صرف جس حالت میں دلچسپی کل اجزاء پر مساوی تقسیم ہوتی ہے، اس حالت میں اس قانون کا خلاف ہوتا ہے، جن ذہنوں میں دلچسپیوں کی گونا گونی اور شدت سب سے کم ہوتی ہے، وہ اس قانون کے بہت کم تابع ہوتے ہیں، یعنی جن کا جمالی احساس بالکل ضعیف ہوتا ہے، وہ البتہ اپنے مقامی و شخصی واقعات کے بعینہ لفظی سلسلوں میں گرفتار رہتے ہیں۔ لیکن ہم میں سے اکثر کی حالت اس سے بہتر ہوتی ہے اور مختل کچھ بے قاعدہ طور پر رواں رہتا ہے۔ یعنی ہر دلچسپہ استحضر میں دلچسپی چونکہ ہمیشہ کسی ایک جزو سے ہوتی ہے، اس کے اعتبار سے تخیل کی بھی موج مڑتی تڑتی رہتی ہے۔ چنانچہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم تقریباً دو مسلسل لمحوں میں اپنے کو دو ایسی چیزوں کے متعلق سوچتا ہوا پاتے ہیں، جن میں زمان و مکان کے اعتبار سے بعد المشرقین ہوتا ہے۔ جب تک ہم اپنے تخیل کے ہر ایک قدم کا نہایت ہی ہوشیاری کے ساتھ اعادہ نہیں کرتے اس وقت تک ہم کو اس کا پتا بھی نہیں چلتا کہ کس قدر معمولی طور پر ہم قانون ہاگسن کے مطابق ایک شے سے دوسری شے تک پہنچتے ہیں۔ مثلاً اب (۱۸۹۶ء) میں اپنے گھنٹہ کی طرف دیکھنے کے بعد اپنے آپ کو لیگل ٹیڈر نوٹس کے متعلق سینٹ کی

ایک حال کی تجویز کے متعلق مصروف فکر پاتا ہوں۔ گھڑیاں کے گھنٹے سے مجھے اس شخص کی شبیہ یاد آتی ہے، جس نے اس کی مرمت کی تھی۔ اس سے میرا ذہن جوہری کی دکان تک منتقل ہوتا ہے، جہاں میں نے اس کو پہلی مرتبہ دیکھا تھا۔ اس دکان سے مجھے مینص کے بٹنوں کا خیال آتا ہے، جو میں نے اس دکان سے خریدے تھے۔ ان سے سونے کی قیمت اور اس کے گرنے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اس سے امریکن نوٹوں کی قیمت کے گرنے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اور پھر خیال آتا ہے کہ یہ کتنے عرصے تک چل سکتے ہیں اور اس سے قدرتی طور پر بیمار ڈک کی تجویز کا خیال آتا ہے۔ ان مثالوں میں سے ہر ایک دلچسپی کے مختلف نقاط رکھتی ہے۔ جن نقاط سے میرے فکر کی راہ متعین ہوتی ہے، ان کا بھی پتہ چل سکتا ہے۔ گھڑیاں کا گھنٹہ ایک لمحہ کے لئے اس کا سب سے زیادہ دلچسپ حصہ تھا، کیونکہ شروع میں اس نے نہایت ہی سریلی آواز میں بجنا شروع کیا، لیکن رفتہ رفتہ اس کی آواز غریب ہو گئی، جس سے مجھے ایک طرح کی کوفت سی ہوئی۔ اگر یہ کوفت نہ ہوتی تو ممکن ہے اس سے میرا ذہن اپنے اس دوست کی طرف منتقل ہوتا جس نے یہ مجھ کو دیا تھا یا گھنٹے کے متعلق ہزارہا واقعات میں سے اور کوئی واقعہ یاد آجاتا۔ جوہری کی دکان سے بٹنوں کی طرف خیال منتقل ہوا، کیونکہ تمام سامان میں بٹن ہی ایسی چیز تھے، جن میں اپنے ہونے کی دلچسپی تھی۔ بٹنوں کے ساتھ جو دلچسپی تھی، اس نے اس شے کی طرف ذہن کو منتقل کیا جس کے بٹن بنے ہوئے تھے، ان کے ہر شخص کسی لمحے میں روانی تخیل کو روک کر خود سے یہ سوال کر سکتا ہے کہ مجھے اسی بات کا کیوں فکر خیال ہوا ہے۔ یقین ہے اس کو استحضارات کا ایسا سلسلہ ملے گا جس میں مقارنت اور امور دلچسپی باہم نہایت ہی پیچیدگی کے ساتھ الجھے ہوئے ہوں گے۔ یہ معمولی عمل اختلاف ہے، جس طرح سے کہ یہ اوسط درجے کے اذہان میں خود بخود جاری رہتا ہے۔ ہم اس کو معمولی یا مخلوط اختلاف کہہ سکتے ہیں۔

اس کی ایک مثال ہاں میں نے دی ہے، اور اس کی اس عبارت کا

عموماً اس قدر اقتباس کیا گیا ہے کہ اس نے ایک خاص وقعت حاصل کر لی ہے۔ ”جہاں ہماری موجودہ خانہ جنگی کی گفتگو ہو رہی ہو وہاں اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ رومی بینی کی کیا قیمت ہے تو اس کی یہ بات کس قدر بے موقع معلوم ہوگی۔ مگر اس گفتگو کا تعلق میرے لئے بالکل واضح ہے۔ کیونکہ جنگ کے خیال سے بادشاہ کو اس کے دشمنوں کے حوالے کرنے کا خیال آیا، اس خیال سے مسیح کو ان کے دشمنوں کے حوالے کرنے کا خیال آیا، اور اس سے ان تیس بیس کا خیال آیا جو اس بغاوت کی قیمت تھی۔ اور اس سے نہایت آسانی کے ساتھ وہ غیر معقول سوال پیدا ہوا؟ اور یہ سب ایک لمحے کے اندر واقع ہو گیا، کیونکہ خیال نہایت ہی تیز رفتار ہوتا ہے۔“

کیا اب ہم اس امر کا تعین کر سکتے ہیں کہ جانے والے خیال کا ایک خاص حصہ کب اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ اپنی دلچسپی کے زور سے محض اپنے مولفات کو آنے والے خیال کی خصوصیات میں غالب بنا دیتا ہے۔ میں کہتا ہوں کیا ہم اس امر کا تعین کر سکتے ہیں کہ اس کے مولفات میں سے کون سا مطلب کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ تو بہت سے ہیں۔ چنانچہ ہاگس کہتے ہیں ”فنا ہونے والے معروض کے دلچسپ اجزاء کسی ایسے معروض یا اجزائے معروض کے ساتھ مرکب ہو جانے کے لئے آزاد ہوتے ہیں جس کے ساتھ یہ پہلے مرکب ہو چکے ہیں۔ ممکن ہے ان اجزاء کے تمام سابقہ مجموعے ذہن میں گردش کر جائیں۔ ایک تو آنا لازمی ہے مگر کوئی نہیں“

مسٹر ہاگس جواب دیتے ہیں

”صرف ایک ہی جواب ہو سکتا ہے، وہ جو اس کے ساتھ سب سے زیادہ عادی مرکب و متحد رہا ہوگا۔ یہ نیا معروض شعور کے اندر فوراً اپنا نشوونما شروع کر دیتا ہے، اور اپنے اجزاء کو اس جزو کے گرد جمع کر دینا شروع کر دیتا ہے، جو گذشتہ معروض کا بانی ہوتا ہے، یکے بعد دیگرے ہر جزو اپنے آپ کو پرانی ترتیب پر مرتب کرنا شروع کرتا ہے۔ مگر اس عمل کے آغاز کے ساتھ ہی دلچسپی کا اصلی قانون اس نئی ساخت پر عمل کر دینا شروع کرتا ہے

یہ اس کے پچپ حصوں کو لیتا ہے اور باقی کو محو کر کے ان کو توجہ پر ثبت کر دیتا ہے اور اس کل عمل کا بے پایاں تنوع کے ساتھ پھر اعادہ ہوتا ہے۔ میرے نزدیک یہ کل عمل اتمام کی صحیح و مکمل توجیہ ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ہاگس کا یہ کہنا کہ اخراج سب سے زیادہ دلچسپ راہ سے نہیں بلکہ سب سے زیادہ عادی راہ سے ہوتا ہے جس کے معنی مخفی ہواہ کے ہیں جس سے اخراج اکثر ہوتا رہتا ہو کچھ زیادہ صحیح نہیں ہے۔ ایک مثال اپنے کثیر وقوع موتلف یا ساتھی کا احیا نہیں کرتی اگرچہ اس میں کثرت وقوع بھی احیا کا نہایت ہی قوی سبب ہوتا ہے۔ اگر میری زبان سے اچانک انگریزی کا لفظ Swallow نکل جائے تو اگر سننے والا پرندوں سے دلچسپی رکھتا ہے تو اس کو ابا بیل کا خیال آئے گا اگر عضو یا قی یا امراض گلو کا ماہر ہے تو وہ نکلنے کا خیال کرے گا۔ اگر میری زبان سے لفظ Date نکل جائے تو اگر وہ پھلوں کا سوداگر ہے یا عربی سیاح ہے تو کھجور کا خیال کرے گا اور اگر متعلم تاریخ ہے تو اس کے دماغ میں قبل مسیح یا بعد مسیح کے ساتھ کچھ اعداد آئیں گے۔ اگر میں کہوں بستر غسل صبح تو اس سے پڑھنے والے کے ذہن میں لازمی طور پر صبح کے معمول کا خیال آئے گا کیونکہ یہ عادی رفیق ہیں۔ مگر بعض اوقات عادی راہ اخراج بیکار ثابت ہوتی ہے مثلاً کسی گورنگ کی تصنیف سسٹم ڈر گریسپن فلاسفی سے اکثر میرے ذہن میں ان آراء کا خیال آیا ہے جو اس میں درج ہیں۔ ان جلدوں کے ساتھ خود کشی کا خیال کبھی وابستہ نہیں ہوا۔ لیکن ایک لمحہ ہوا ہے کہ جو نہی میری نظر ان پر پڑی کہ خود کشی کا تصور میرے ذہن میں برقی جیسی سرعت کے ساتھ آیا۔ کیونکہ کل ہی میرے پاس لیپزک سے جو خط آیا ہے اس میں لکھا کہ غرقابی سے جو اس فلسفی کی موت واقع ہوئی وہ بربنائے خود کشی تھی۔ پس خیالات اپنے قریب ترین اور سب سے زیادہ عادی موتلفات کا احیا کرتے ہیں۔ تجربے کے اندر یہ بات اس قدر معروف ہے کہ اس کے لئے کسی مثال کی حاجت نہیں۔ اگر ہم نے آج صبح اپنے دوست سے ملاقات کی ہو تو اس کے نام کے ذکر سے اس ملاقات کے

حالات یاد آئیں گے نہ کہ اس کے متعلق اور کوئی بعیدی تفصیل۔ اگر اس وقت شکسپیر کا نام لیا جائے اور شب کو ہم نے اس کی تشکیل رچر ڈٹانی پڑ ہی ہو، تو اس تشکیل کے خیالات ہمارے دماغ میں آئیں گے، ہیلٹ یا آتھیلو کے نہ ہوں گے۔ خاص قطعات کا ہیجان دماغ کی ہیجان کی خاص اشکال ایک قسم کی ایسی نرم دلی اور رَفیع حیثیت اپنے بعد چھوڑ جاتی ہیں جو کئی کئی دن تک نہیں مٹتی جب تک یہ باقی رہتی ہے ان قطعات یا ان اشکال کی فعلیت کا ایسے اسباب سے تازہ ہو جانے کا امکان ہوتا ہے جس کا بصورت دیگر ان پر کوئی اثر نہ ہوتا۔ اس لئے قربت زمانی اچھے خیال کے تعین میں ایک اہم جزو ہے۔

اصل تجربہ کا بہت زیادہ واضح و روشن ہونے یا بہت زیادہ موثر ہونے کا بھی وہی اثر ہو سکتا ہے جو عادت یا قربت زمانی کا ہوتا ہے۔ اگر ہم نے کبھی کسی کو سزائے موت دے جاتے وقت دیکھا ہو تو بعد میں جب کبھی سزائے موت کے متعلق گفتگو ہوگی یا اس کے متعلق کسی کتاب میں ذکر آئے گا تو اس خاص واقعے کی مثالیں لازمی طور پر ہماری آنکھوں کے سامنے پھر جائیں گی۔ چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ جو واقعات عمر بھر صرف ایک مرتبہ اور وہ بھی جوانی میں پیش آئے ہوں، وہ برسوں بعد اپنی ہیجانی کیفیت یا جذبی شدت کی وجہ سے ایسے نمونوں اور مشابہہ کام دیں، جن سے ہمارا ذہن ہر ایسے واقعے میں کام لے جس سے اس سے بعیدی اور خفیف ہی متعلق کیوں نہ ہو۔ اگر کسی شخص نے لڑکپن میں پنولین سے باتیں کی ہوں، تو جب کبھی بڑے آدمیوں یا تاریخی واقعات یا لڑائیوں یا تختوں یا تقدیر کی گردشوں یا جزیروں کا تذکرہ ہو، تو اس کی زبان پر اس یا دیگر ملاقات کے واقعات آجائیں گے۔ اگر پڑھنے والے کے سامنے اس وقت اچانک لفظ دندان آجائے اگر اس کو کبھی دندان ساز کا تختہ مشق بننا پڑا ہے، تو سو میں سے یکاں حصہ اس امر کا امکان ہو گا کہ اس کے ذہن میں دندان ساز کے عمل کی مثال پیدا ہوگی۔ وہ روز اپنے دانتوں کو چھوٹا اور ان سے چباتا ہے۔ آج ہی صبح اس نے ان کو برش سے صاف کیا تھا۔ لیکن شاذ و بعید امکانات جلد

پیدا ہوتے ہیں کیونکہ وہ بہت ہی زیادہ شدید تھے۔

محاکات کی اصل کا پتہ چلاتے وقت جو تھا سبب جو دریافت ہوا ہے وہ محاکات شدہ تصور اور ہماری ذہنی حالت کی باہم مشابہت ہے۔ حالت خوشی میں جن معروضات سے جو متلفات تازہ ہوا کرتے تھے انھیں معروضات سے وہی متلفات حالت رنج میں تازہ نہیں ہوتے۔ یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ ہم حالت رنج میں خوشی کے مثالوں کو باقی نہیں رکھ سکتے۔ جو لوگ طبعاً افرہ خاطر ہوتے ہیں ان کے مثل کو طوفان تار بجی جنگ افلاس ہلاکت وغیرہ کے خطرات پریشان کرتے رہتے ہیں اور جو لوگ طبعاً زندہ دل اور خوش مزاج ہوتے ہیں ان کے لئے برے اور الماناک خیالات کا دیر تک ذہن میں باقی رکھنا ناممکن ہوتا ہے۔ ایک لمحہ بھر بتلائے فکر ہونے کے بعد ان کا تخیل پھولوں اور دھوپ اور بہار و امید کے مثالوں پر رقص کرنے لگتا ہے۔ ایک وقت میں طبیبین یا صحرائے افریقہ کے سفر کے دلتعات کا مطالعہ خوف اور فطرت کے نخل و مردم آزاری کے علاوہ اور کوئی خیال پیدا نہیں کرتا۔ دوسرے وقت پڑھو تو ان سے انسان کی قوت اور جرات کے متعلق صرف پر جوش خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ شاید ہی کسی نادل میں اس قدر جوش ہو، جتنا کہ ڈوما کے نادل تین پاسبان میں پایا جاتا ہے، لیکن بہت ممکن ہے کہ اس سے ایک در ماندہ بحری مسافر کے ذہن میں (جس کی مصنف خود تصدیق کر سکتا ہے) اسی بیرحمی اور خونریزی کا نہایت ہی الماناک شعور پیدا ہوا ہو، جس کے اس کے ہیر و اٹیھوس، پارٹھوس اور اراس مرتکب ہوتے ہیں۔

لہذا عادت قربت زمانی وضاحت و شدت اور جذبی مناسبت و موزونی یہ چار سبب ہیں، جو اس امر کو متعین کرتے ہیں کہ گزرنے والے خیال کے دلچسپ حصے سے ایک استحضار کیوں ہو، اور دوسرا کیوں نہ ہو۔ ہم اس بات کی صداقت کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اکثر اوقات آنے والا استحضار باقو عادت ہی ہوتا ہے، یا زمانا بہت قریب ہوتا ہے، یا شدید و واضح ہوتا ہے، یا موجودہ جذبی حالت کے موزون و مناسب ہوتا ہے۔ اگر کسی

غیر موجود مولف میں یہ چاروں اوصاف جمع ہوں، تو ہم حکمی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ گزرنے والے معروض کا وہ مولف آنے والے معروض کا نہایت ہی اہم جزو ہوگا۔ گو تسلسل استحضارات غیر متعین اسباب کے حلقے سے نکال لیا گیا ہے، اور اس کو چند اقسام پر محدود کر دیا گیا ہے، جس کی خاص کیفیت ہمارے تجربہ ماضی کی نوعیت سے متعین ہوتی ہے، لیکن اس امر کا پھر بھی اقرار کرنا پڑتا ہے کہ ہمارے استحضارات کے سلسلوں میں بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو کل متحققہ قوانین کے دائروں سے باہر ہوتی ہیں۔ ابھی گھنٹے کی مثال جو بیان کی گئی تھی، اس کو ہم پھر بیان کرتے ہیں۔ جوہری کی دکان سے ہٹنوں سی کی طرف کیوں ذہن منتقل ہوا، گھڑی کی زنجیر کی طرف کیوں منتقل نہ ہوا، جو میں نے بعد میں خریدی تھی، جس کی قیمت زیادہ تھی، اور جس کے عطفوفتی استلانات زیادہ دلچسپ تھے۔ متعلموں کے ذہن میں بھی اس قسم کے بہت سے تجربے ہوں گے۔ پس ہمیں اس امر کا اقرار کرنا پڑے گا، کہ ایک حد تک تو معمولی مغلوط استلانات کی اقسام میں جو اتمام ناقص سے سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں، یہ امر کہ دلچسپ اجزائیں سے کون سے جزو کا اعادہ ہوگا، زیادہ توافق پر مبنی ہوتا ہے (یعنی ہمارے فہم کے لیے یہ ایک اتفاق ہوتا ہے) اس میں شک نہیں کہ اس کا تعین دماغی اسباب سے ہوتا ہے، مگر وہ اس قدر غیر ثابت ہیں کہ ان کی ہمہ بیان تحلیل نہیں کر سکتے۔

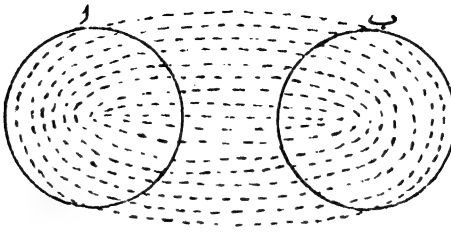
استلاف مشابہت

جزوی یا مغلوط استلاف میں ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ گزرنے والے خیال کا دلچسپ حصہ بہت کافی حجم رکھتا ہے، اور اس قدر پیچیدہ ہوتا ہے کہ بذات خود ایک مقررہ معروض بننے کی قابلیت رکھتا ہے۔ سر ولیم ہٹن گتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں لومانڈ کا خیال کرنے کے بعد میں نے اپنے آپ کو جرمنی کے نظام تعلیم کے متعلق غور کرتا ہوا پایا۔ اور جب میں نے اس کی وجہ پر

غور کیا، تو اختلاف کی کڑی یہ نظر آئی کہ بین لومانڈ پر ایک المانی صاحب سے ملاقات ہوئی تھی۔ بین لومانڈ میں میرے لئے وہ صاحب ہی سب سے زیادہ دلچسپ تھے۔ ان کے وجود نے سلسلہ تصورات کی راہ کو متین کیا۔ اب فرض کرو کہ توجہ دلچسپی کے ساتھ مل کر اپنے آپ کو اور بھی موثر بنا لیتی ہے، اور گزرنے والے معروض کے اتنے چھوٹے سے حصے کو دیکھتی ہے، جو کسی مقرون شے کی مثال بننے کے قابل نہیں ہوتا، بلکہ صرف کسی مجرد وصف یا خاصہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ علاوہ برائیں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ جس حصے پر اس طرح سے زور دیا جاتا ہے، وہ اور حصوں کے فنا ہو جانے کے بعد بھی شعور میں باقی رہتا ہے (جس کو دماغی اصطلاح میں یوں کہیں گے کہ اس کا دماغی عمل جاری رہتا ہے، اب یہ حصہ اپنے گرد یہ طریق مذکورہ اپنے مولف جمع کر لیتا ہے اور اب نئے خیال اور پرانے خیال کے معروضوں میں مشابہت کی اضافت پائی جاتی ہے اور خیالوں کا یہ جوڑا اختلاف مشابہت کی مثال ہوتا ہے۔

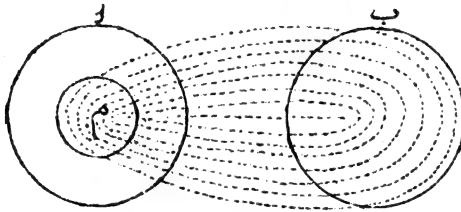
جن مشابہ خیالوں کا یہاں اختلاف ہوتا ہے، جس میں سے ایک کے بعد دوسرا ذہن میں آتا ہے، وہ مرکب ہوئے ہیں۔ تجربے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ سادہ تصورات خواص و اوصاف میں اپنے مشابہ اوصاف و خواص کے اچھا کر دینے کا رجحان نہیں ہوتا۔ ایک قسم کے نیلے رنگ کا خیال اس وقت تک دوسری قسم کے نیلے رنگ کے خیال کو نہیں پیدا کرتا، جب تک ہمارے ذہن میں کوئی عام غایت نہیں ہوتی، مثلاً ہم کو ایک رنگ کا نام لینا ہے، اس وقت تو البتہ ہم غرض کے مرکب اختلاف کی بنا پر اور نیلے رنگوں اور ان کے ناموں وغیرہ کا خیال کریں گے۔ مگر محض اوصاف میں اپنے مشابہ اوصاف کی طرف ذہن کے منتقل کر دینے کا کوئی اصلی رجحان نہیں ہوتا۔

اقتیاز کے باب میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب ایک وصف یا مجموعہ اوصاف دو مرکبوں میں مشترک ہو، تو اس وقت ان کو باہم مشابہت کہتے ہیں



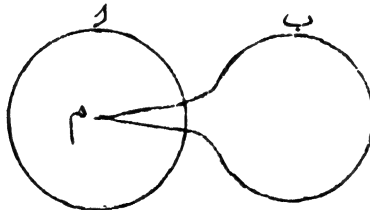
شکل نمبر ۴۱

ب کو یاد دلانے میں مصروف ہوتے ہیں صرف م ا سے غلغلہ ہوتا ہے، اور ب کو یاد دلاتا ہے۔ اختلاف مشابہت یا عادی مدرسی میں ماقبل



شکل نمبر ۴۲

کے حصوں سے م بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے، اور یہ اپنے نئے موقوفات کو پیدا کرنے کے بعد بجائے اس کے کہ خود مردہ ہو جائے ان کے ساتھ خود



شکل نمبر ۴۳

بھی باقی رہتا ہے، اور دونوں تصوروں کے مابین جزو مشترک بن جاتا ہے اور اس خاص امر میں ان دونوں کے ایک دوسرے سے مشابہ ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔

اب رہا یہ امر کہ گزرنے والے خیال کا صرف ایک ذرا سا جز دیوں اپنے ساتھیوں سے علیحدہ ہو کر باقی رہتا ہے، اور باقی حصے کیوں فنا ہو جاتے ہیں، یہ ایسے سرستہ راز ہیں کہ ہم ان کا پتہ تو چلا سکتے ہیں، مگر ان کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ مگر ہے کبھی عصبی عمل کے متعلق ہماری واقفیت اس قدر بڑھ جائے کہ ہم اس راز پر سے پردہ اٹھا سکیں۔ مگر ہے کہ عصبی قوانین بجائے خود ناکافی ہوں، اور ہم کو شعور کے حرکیاتی رد عمل کی طرف رجوع کرنا پڑے۔ لیکن اس بحث میں ہم اب نہیں بڑھ سکتے۔

حاصل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اختلاف کی تین قسموں میں باہم جو فرق ہے، وہ عصبی حصے کی اس مقدار کے سادہ فرق میں تحویل ہو جاتا ہے جو گزر جانے والے خیال کو تھا متا ہے اور جو آنے والے خیال کے یاد دلانے میں عمل کرتا ہے۔ لیکن اس عامل حصہ کا طریقہ عمل وہی رہتا ہے، خواہ یہ بڑا ہو یا چھوٹا۔ جن اجزاء کے آنے والا معروض بنا ہوتا ہے، وہ ہر مثال میں بیدار ہوتے ہیں، کیونکہ ان کے عصبی قطعات ایک بار گزرنے والے معروض کے، یا اس کے عامل حصے کے ساتھ ملتج ہوئے تھے۔ عصبی عناصر کی عادت کا یہ عضو یا قانون ہی ایسی چیز ہے جو تسلسلہ کو چلاتا ہے۔ اس روانی کی سمت اور اس کے تغیرات کی نوعیت یعنی کہ آیا یہ اتنامی ہے یا انتلافی ہے یا مشابہتی ہے، نامعلوم اسباب و شرائط پر مبنی ہیں جو اپنا اثر اس طرح پر کرتی ہیں کہ ایک برقی کھٹکے کو دبا دیتی ہیں، اور دوسرے کو اٹھا دیتی ہیں۔ بعض اوقات انجن کو نصف رفتار سے چلا دیتی ہیں، اور بعض ڈبوں کو جوڑ دیتی ہیں اور بعض کو انجن سے علیحدہ کر دیتی ہیں۔

یہ آخری استعارہ جس کو میں یونہی کہہ گیا تھا، اس سے اختلاف مشابہت کی نہایت ہی عمدہ مثال دستیاب ہو سکتی ہے۔ میں تصورات کے اپنے راستے سے ہٹ جانے کا خیال کر رہا تھا۔ قابل غور بات یہ ہے کہ

ہالیں شے وقت سے اب تک انگریزی فلاسفہ ہمیشہ tram of representations مسلسل استحضارات کے کہنے کے شائق ہو رہے ہیں۔ اتفاقاً

یہ لفظ میرے پیچیدہ خیال میں نمایاں تھا۔ اور اس نے ریل کی پٹری کے تخیل کے ساتھ لاتعداد جزئیات اپنے گرد جمع کر لیں۔ مگر صرف جزئیات واضح ہوئیں جنہوں نے عصبی قطعات پر دوطرفہ اثر ڈالا، یعنی ایک طرف تو لفظ ٹرین (سلسلہ) سے دوسری طرف فکر کی حرکت سے۔ ممکن ہے لفظ ٹرین کے خیال نے اس وقت جو قوت حاصل کر لی، اس کی وجہ دماغ میں ریل کی پٹری کے قطعہ کا وہ بیجاں ہو، جو ابھی چند صفحہ پہلے ریل کی پٹری کے بادشاہ کے ارشاک مارکٹ سے فٹ بال کھیلنے کی دمی تھی۔

اس مثال سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ وہ تمام اسباب جن کا نتیجہ ہمارے عالم خیال کی جہت ہوتی ہے، کس قدر پیچیدہ ہیں۔ بعض اوقات تو اس کا پتہ لگانا محض حماقت ہوتا ہے۔ مذکور بالا جیسی مثال سے جہاں اختلاف مشابہت کی اساس ایک لفظ ٹرین (سلسلہ) پر قائم تھی اسی مسئلہ تک جہاں یہ اس قدر دقیق ہوتا ہے کہ کسی طرح ہمارے تخیل کے قابو میں نہیں آتا سلسلہ مسلسل ہے۔ ہم مسئلہ کا ایک سلسلہ مرتب کر سکتے ہیں۔ جب مسٹر بیجھاٹ یہ کہتے ہیں وحشی و غیر تمدن انسان کا ذہن حالت فطرت میں ہوتا تو کجا اس کے اوپر تو نہایت ہی برے اور بد نما اوہام کے داغ گدے ہوئے ہوتے ہیں، تو یہ صورت بالکل ویسی ہی معلوم ہوتی ہے جس پر کہ ہم غور کر رہے تھے۔ مجزیس اسٹین ہمارے فطرت کی یکسانی کے اعتقاد اور مستقبل و ماضی کی مطابقت کو ایسے شخص سے تشبیہ دیتے ہیں جو ایک طرف کو تو کشتی کھ رہا ہے اور دوسری طرف دیکھ رہا ہے، اور اپنی کشتی کا بیچ اس طرح سے قائم رکھ رہا ہے کہ اس کے پچھلے حصے کو کسی ایسی شے کی سیدھی رکھ رکھا رہا ہے جو اس کے پیچھے ہے۔ اس مثال میں استلانی کڑی کا پتہ چلانا اور بھی مشکل ہے، اور اس سے بھی مشکل ڈاکٹر ہومز کے اس فقرے میں ہے کہ کہانیاں ایک منہ سے دوسرے منہ تک جاتے ہیں، آگے کی نسبت پیچھے کی طرف زیادہ بڑھتی ہیں۔ یا مسٹر لویل جرمن زبان کے حملوں کی نسبت کہتے ہیں کہ ان میں ڈگمگانے اور پچھلے حصے کو آگے رکھ کر چلنے اور تحریر کے بعد

چند منٹ تک دیدبان کی پروا نہ کرنے کی عادت ہوتی ہے۔ جب ملے نلے رنگ میں زنا نہ مناسبت اور بالکل سرخ میں مردانہ مناسبت بتائی جاتی ہے تو یہ بات بالکل ایک معرہ معلوم ہوتی ہے، یا اگر میں ایک دوست سے ایک خاندان کا تذکرہ کرتے وقت یہ سنوں کہ ان سب کی آوازیں جاذب کاغذ کی مانند ہیں تو اس کی مثال اگرچہ فوراً الٹی محسوس ہوگی، مگر ہماری تحلیل کی انتہائی قوتوں کے بھی دست رہیں سے باہر ہوگی۔ اعلیٰ درجے کے شاعر ہمیشہ اس قسم کی ترکیبیں اور استعارے استعمال کرتے ہیں، جو قریب ہی بھی ہوتے ہیں، اور بعید ہی بھی، اور جیسا کہ ایمرسن کہتا ہے کہ یہ نہایت پیارے انداز میں ہم کو اپنے ان مساکن میں آنے کی دعوت سے ایذا پہنچاتے ہیں جن میں گذر نہیں ہو سکتا۔

ان آخری مثالوں میں ہمارے لئے یہ فرض کرنا ضروری ہے کہ مشابہ معروضوں میں ایک جزو مشترک ہے، اور اس کے دماغی قطعے نہایت شدت کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔ مگر اس کی فعلیت اس طرح سے علیحدہ نہیں رہتی، کہ علیحدہ نمایاں ہو جائے، اور ایسے مجر و تصور کا باعث ہو جس کا بین امتیاز ہو سکے۔ ہم نہایت ہوشیاری کے ساتھ تلاش بھی کریں، تو بھی اس پل کو نہیں دیکھ سکتے جس کے ذریعے سے ہم ایک استحضار کے قلب سے دوسرے استحضار تک آتے ہیں۔ بعض دماغوں میں یہ طرز تغیر بہت ہی معمولی ہوتا ہے۔ اگر ہم اس میکا نیکی اور کیمیاوی فرق کا پتہ چلا سکیں جو ایک دماغ کے افکار کو اتمام کامل کا عامل بنا دیتا ہے، اور دوسرے کو ہر قسم کی مشابہت کی جانب بلا کسی قید و قاعدہ کے دوڑاتا ہے، تو یہ ایک نہایت ہی اہم عضو یا قی انکشاف ہو گا۔ اس بات کا اندازہ لگانا مشکل ہے، کہ ان آخر الذکر دماغوں میں عمل خود چھوٹے نقطوں میں کیوں مرکوز رکھتا ہے، اور دوسرے دماغوں میں یہ صبر کے ساتھ وسیع راستوں کو پر کر دیتا ہے۔ فرق جو بھی کچھ ہو مگر طبائع اور معمولی ذہانت کے انسان کو یہی شے جدا کرتی ہے، باب ۲۲ میں ہم کو اس بحث پر پھر گفتگو کرنی ہوگی۔

استلاف فکر ارادی میں

اب تک ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ایک شے سے دوسری شے کی طرف خود بخود ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ یعنی سلاسل متشکل جدھر چاہتے ہیں اپنی مرضی کے مطابق منتقل ہو جاتے ہیں۔ کبھی عادت کے سیدھے سادے راستوں میں چلتے ہیں، کبھی اچھلتے کودتے اور چشم زدن میں زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے ہیں، یہ تو تخیل یا استغراق ہے، لیکن ہمارے تصورات کے مدد جزر کے بڑے بڑے حصے اس سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ کوئی واضح غایت یا شعوری غرض ان کی رہبر ہوتی ہے۔ جرمین کہتے ہیں کہ ہمارا فکر کسی خاص غایت کی جانب ہوتا ہے۔ اب اس امر کا پتہ لگانا بہت ضروری ہے کہ ایک غایت کے پیش نظر ہونے سے ہمارے تخیل کے سلاسل میں کیا تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں سلاسل تصورات کو ارادی کہتے ہیں۔

عضو یاتی نقطہ نظر سے ہم کو مقصد کی یہ توجیہ کرنی ہوگی کہ بعض خاص دماغی اعمال مسلسل سرگرم کار رہتے ہیں۔ ہمارے معمولی سے معمولی خیالات خالص استغراق اور بے مقصد پروازیں نہیں ہوتے، بلکہ کسی مرکزی دھبے یا موضوع کے گرد گھومتے ہیں جس سے اکثر مثالیں مناسبت رکھتی ہیں، جس کی طرف ہم اتفاقی انحراف کے بعد گریز کرتے ہیں۔ یہ دیکھیں ان دماغی قطععات سے باقی رہتی ہے، جن کو ہم نے فرض کیا ہے۔ استلافات غلط ہیں جن سے ہم نے اب تک بحث کی ہے، معروض کے ان حصوں کی دیکھیں کا تعین جن کے گرد ہمارے خیالات بتدریج گھومتے رہتے ہیں، زیادہ تر ان کے کسی ایسی عام دھبے سے تعلق رکھنے سے ہوتا ہے جو ایک لمحے کے لئے ذہن پرستولی ہو جاتی ہے۔ اگر ہم می کو عام دھبے کا قطعہ فرض کریں اور معروض اب ج ذہن میں پیدا ہوں اور دب کے اور رج کی نسبت

می سے زیادہ اختلافات ہوں، تو ب معروض کا لچسپ اور محوری حصہ بن جائے گا اور اس کے علاوہ موقوف پیدا ہو جائیں گے۔ کیونکہ اس دماغی قطعہ کی قوتی کے عمل سے بڑھ جائے گی، خصوصاً اس وجہ سے کہ می اور لاوری اور ج میں پہلے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے اس کا ہیجان لاوری کو متاثر نہیں کرتا۔ مثلاً اگر میں بھوک کے عالم میں پیرس کا خیال کرتا ہوں تو غالب گمان ہے کہ اس حالت میں پیرس کے ہوٹل اور بھٹیاری خانے میرے خیالات کا مرکز ہوں گے وغیرہ۔

لیکن ذہنی اور عملی زندگی میں اس سے کہیں زیادہ شدید قسم کی دلچسپیاں ہوتی ہیں۔ اور یہ جس شے کی ہم کو خواہش ہوتی ہے، یا جس کام کو ہم عمل میں لانا چاہتے ہیں، اس کے حصول کے متعین مثالوں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ جب سلسل تصورات اس قسم کی دلچسپی کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں تو، ان سے عموماً ایسے وسائل کا خیال ہو سکتا ہے، جن سے مقصد حاصل ہو سکے۔ اگر محض مقصد کی موجودگی فی الفور اس کے حصول کے وسائل کی طرف ذہن کو منتقل نہیں کر دیتی تو وسائل کی تلاش ایک مسئلہ بن جاتا ہے۔ مسائل کا حل ارادی فکر کی نہایت ہی خاص قسم ہوتی ہے۔ جہاں غایت فکر کوئی خارجی عمل یا منفعت ہوتی ہے، تو عمل واقعی حری اعمال پر مشتمل ہوتا ہے مثلاً چلنا بولنا لکھنا وغیرہ۔ جہاں غایت کی ابتدائی منازل صرف تصویری ہوتے ہیں، مثلاً عمل کی جگہ متعین کرنا ہو تو اس کی طرف قدم بھی خیالی اٹھتے ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں ممکن ہے وسائل کی تلاش ایک نئی غایت بن جائے۔ یہ غایت بھی بالکل ایک نئی قسم کی ہوتی ہے، کیونکہ حصول سے قبل ہم کو اس کی نہایت ہی شدید خواہش ہوتی ہے، مگر اس کی نوعیت کچھ ایسی ہوتی ہے، کہ انتہائی خواہش کے باوجود بھی ہم کو اس امر کا کوئی بینہ نہیں ہوتا، کہ یہ کیا ہے۔ اس قسم کی غایت ایک مسئلہ یا عقدہ ہوتی ہے۔

ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی بھولی ہوئی شے کو یاد کرنا چاہتے ہیں یا کسی ایسے فیصلے کے وجہ بیان کرنا چاہتے ہیں، جو ہم نے پہلے

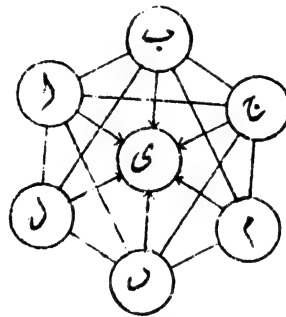
وجدانی طور پر کر دیا ہے۔ خواہش اس جہت کی طرف زور دیتی ہے جس کو یہ صحیح اور حق سمجھتی ہے، لیکن ایسے نقطہ کی طرف جس کے دیکھنے سے یہ قاصر ہوتی ہے۔ الحاصل ایک جزو کا فقدان بھی اسی طرح سے ہمارے استحضارات کو متعین کر دیتا ہے جس طرح سے اس کی موجودگی بھی کر سکتی ہے۔ وقفہ محض خلا ہی نہیں ہوتا، بلکہ دکھتا ہوا خلا بن جاتا ہے۔ اگر ہم اس امر کی دماغی اصطلاحات میں توجیہ کرنا چاہیں، کہ ایک خیال جو محض بالقوہ موجود ہے، مگر اس کے باوجود موثر ہو سکتا ہے، تو ہم یہ یقین کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، کہ اس کے دماغی قطعے واقعتاً پیچ ہو جاتے ہوں گے، لیکن تھوڑے سے اور تحت الشعور سی طور پر پیچ ہوتے ہوں گے مثلاً ایسے شخص کی دماغی حالت کا اندازہ کر دو، جو اپنے دماغ پر کسی ایسے خیال کے یاد کرنے کے لئے زور دے چلا جا رہا ہے، جو اس کے ذہن میں گزشتہ ہفتہ آیا تھا۔ خیال کے موقوف موجود ہیں۔ مگر خود خیال کا احیا کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ یہ تو ہم فرض نہیں کر سکتے، کہ وہ بالکل اس کے دماغی قطعے کو متاثر ہی نہیں کرتے۔ کیونکہ اس شخص کا ذہن بار بار ساحل کامیابی پر آکر رہ جاتا ہے۔ اس کی آواز اس کے کانوں میں گونجتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب الفاظ زبان سے نکلنے لگیں گے۔ لیکن ناکامی ہوتی ہے۔ وہ کونسی شے ہے جس نے اخراج کو روک رکھا ہے، اور دماغی پیچ کو ہفتہ حالت سے واضح دہن حالت میں نہیں آنے دیتی۔ مگر ہم کو فلسفہ خواہش و لذت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے خفتہ ہیجان جو خود بخود شہاب کی طرح پھٹ جانے کا امکان رکھتے ہیں، مگر جن کو اور اسباب روکے یاد بائے رکھتے ہیں، ممکن ہے، قومی ذہنی پیچ بن جائیں، اور خواہش کو متعین کریں۔ ہر قسم کے ذہنی استفسار حیرت جذبہ استعجاب کو کسی ایسی قسم کے دماغی اسباب سے منسوب کرنا چاہئے۔ کسی بھولی ہوئی چیز کے یاد کرنے اور کسی مقصد کے وسائل کی جستجو کرنے میں بڑا فرق یہ ہے کہ اول الذکر ہمارے تجربہ کا جزو بن چکی ہے، اور آخر الذکر اس کا جزو نہیں بنے ہیں۔ اگر ہم پہلے کسی بھولی ہوئی شے کے یاد کرنے کا مطالعہ کریں، تو یہ

بہتر ہوگا، کیونکہ اس کے بعد ہم نامعلوم شے کی ارادی تلاش کو اچھی طرح سے سمجھ سکیں گے۔

بھولی ہوئی شے کے متعلق ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بعض چیزیں موجود ہیں، اور ان کے مابین ایک جگہ خالی ہے۔ ہم کو اس امر کا ایک دھندلا سا تصور ہوتا ہے کہ جب گذشتہ مرتبہ یہ ہوئی تھی، تو ہم کہاں تھے، اور کیا کر رہے تھے ہم کو یہ یاد آجاتا ہے کہ یہ عام طور پر کسی سلسلے سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ تمام جزئیات مل کر ایک ٹھوس شے نہیں بن جاتیں۔ کیونکہ ایک شے مفقود ہے۔ اور ہم اس شے کی تلاش میں اپنے ذہن میں ان جزئیات کو روندتے پھرتے ہیں۔ اور تشفی نہیں ہوتی۔ ہر جز سے ایسے استلانی تار دوڑتے ہیں، جو متعدد آزمائشی قیاسات کا باعث ہوتے ہیں۔ ان میں سے اکثر فوراً ہی غیر متعلق معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اس لئے ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی، اور یہ شعور سے فوراً ہی زائل ہو جاتے ہیں۔ بعض کا موجودہ جزئیات میں سے بعض سے اختلاف ہو جاتا ہے، اور بھولے ہوئے خیال کے ساتھ بھی۔ جب اس قسم کے اختلاف ذہن میں آتے ہیں، تو ہم کو ایک خاص قسم کی گرمی کا احساس ہوتا ہے، جیسا کہ بچوں کو کھیلنے وقت ہوتا ہے۔ اس قسم کے متلفات کو ہم پکڑ لیتے ہیں اور اپنی توجہ کے سامنے رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہم کو بتدریج یاد آتا ہے کہ جب گذشتہ مرتبہ اس امر پر غور کر رہے تھے، تو ہم دسترخوان پر تھے۔ اور اس وقت ہمارا دوست زید ہمارے پاس تھا۔ اور اس وقت فلاں فلاں امور کے متعلق گفتگو ہو رہی تھی، اور آخر میں یہ خیال کسی کہانی کے ذیل میں آیا تھا۔ اور اس وقت اس کا تعلق کسی فرانسیسی اقتباس سے تھا۔ اب یہ تمام اعمال بلا کسی ارادے کے اپنے خود رواعمال سے پیدا ہوتے ہیں، جن سے ہم اچھی طرح واقف ہیں۔ ارادے کا صرف اس قدر عمل ہوتا ہے کہ جو امور متعلق معلوم ہوتے ہیں، ان پر اچھی طرح سے غور ہوتا ہے اور باقی نظر انداز کر دیئے جاتے ہیں۔ مطلوبہ معروض کے ارد گرد جب توجہ اس طرح سے منڈلاتی ہے، تو اس دوران میں متلفات اس قدر جمع ہو جاتے ہیں کہ ان کے

عصبی اعمال کا مجموعی زور رکاوٹ پر غالب آجاتا ہے اور عصبی موج اس حصے کی طرف بہ جاتی ہے، جو اتنی مدت سے اس کے آنے کا منتظر تھا۔ اور جو بھی انتظار سی اور تحت اشعوری غلط واضح دہلی احساس میں منتقل ہوتی ہے ذہن کو ایک ناقابل بیان قسم کا آرام و اطمینان نصیب ہوتا ہے۔

اس کل عمل کو اجمالاً ایک شکل سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ جو شے فراموش ہو گئی ہے، فرض کر دو کہ اس کا نام ی ہے اور جو واقعات اس کے ساتھ ابتداً متعلق معلوم ہوتے تھے فرض کر دان کے نام لب ج ہیں، اور جو جزئیات بالآخر اس کے یاد دلانے میں عمل کرتے ہیں ان کے نام ل ن دم ہیں۔ پس ہر دائرہ اس دماغی عمل کو ظاہر کرتا ہے، جو اس واقعے کے خیال میں زیادہ تر



ن شکل نمبر ۴

عمل کرتا ہے جس کا نام اس دائرے میں لکھا ہے۔ ی میں ابتداً محض تناؤ کا عمل ہوتا ہوگا۔ لیکن جو بھی لب ج کے اعمال بتدیج ل ن کی طرف آتے ہیں، اور چونکہ یہ سب اعمال کسی نہ کسی طرح سے ی سے تعلق رکھتے ہیں، اس لئے ان کے مجموعی اعمال جن کو مرکزی تیروں سے ظاہر کیا گیا ہے فوراً می کو پوری طرح پر بیدار کر دیتے ہیں۔

ی میں ابتداً ہی سے جو تناؤ موجود تھا، اگرچہ وہ حد اخراج سے کم ہی کیوں نہ ہو، وہ غالباً لب ج کے ساتھ اس امر کا تعین کرنے میں کہ ل م ن

بیدار ہوں شریکِ عمل ہے، ہی کے تناؤ کے بغیر ممکن تھا کہ اس کے متعلقہ معروضات نسبتاً آہستہ جمع ہوتے۔ مگر جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، معروضات ہمارے سامنے خود دماغی قوانین کے واسطے سے آئے ہیں اور مفکر کا ایغو صرف پاس ہی رہ سکتا ہے تاکہ وہ ان کی اضافی قیمتوں کو سمجھے اور ان میں سے بعض پر غور و فکر کرے، ان میں جو غیر متعلق معلوم ہوں ان کو نظر انداز کرے۔ مثلاً جب ہماری کوئی شے کھو جاتی ہے اور ہم کو براہ راست کوشش سے نہیں ملتی، بلکہ اس کے لئے ہمیں ان چیزوں کے آس پاس دیکھنا پڑتا ہے جہاں کہ ممکن ہے یہ پڑی ہو، اور ہم کو یہ خیال ہو کہ وہاں ممکن ہے ہماری نظر پڑ جائے اسی طرح سے یہاں ہم اپنی توجہ کو اس نواح کو نہیں چھوڑنے دیتے، اور ہمیں یہ بھر دسہ ہوتا ہے آخر میں یہ ہم کو خود بخود ہی یاد آجائے گا۔

لے۔ اس عمل کو پاس سے بہتر کسی نے بیان نہیں کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”بعض اوقات ایک شخص اپنی گم شدہ چیز کی تلاش کرتا ہے، اور اس جگہ اور اس وقت سے جہاں کہ اس نے اس کو گم کیا تھا، اس کا ذہن ان تمام مقامات اور ان تمام اوقات کی طرف دوڑتا ہے، جن میں وہ اس کے پاس تھی۔ گویا وہ کوئی محدود مقام اور وقت دریافت کرنا چاہتا ہے جس کے اندر تلاش کے عمل کو شروع کرے۔ پھر یہاں سے اس کے خیالات ان مقامات اور اوقات کی طرف دوڑتے ہیں، اور یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ کس عمل سے یا کس موقع پر یہ گم ہوئی۔ اس کو ہم یاد کرنا یا ذہن میں لانا کہتے ہیں۔ بعض اوقات ایک شخص ایک متعین جگہ جانتا ہے، جس کے حلقے میں اس کو ڈھونڈنا ہوتا ہے۔ اور پھر اس کے خیالات اس کے تمام حوصلوں پر اس طرح سے دوڑتے ہیں، جس طرح سے کوئی شخص ایک گھر سے میں کسی قیمتی تھمر کو تلاش کے لئے جھاڑو دیتا ہے، یا ایک کتا کھیت میں چکر لگاتا پھرتا ہے، یہاں تک وہ بو پالیتا ہے، ایک آدمی ایک گت کے شروع کرنے سے پہلے حرد فدی بھی پر سے گذر جاتا ہے۔

اب ایک مہینہ غایت کے لئے نامعلوم وسائل کے معلوم کرنے کو کہ اس صورت میں غایت کی وہ صورت ہوتی ہے جو شکل بالائیں اب وجہ کو حاصل ہے۔ یہ ان اعمال کا نقطہ آغاز ہوتی ہے جو ذہن کو منتقل کرتے ہیں۔ اور مذکورہ مثال کی طرح سے یہاں بھی توجہ ارادی کا کام صرف اس قدر ہے کہ بعض قیاسات کو غیر متعلق و فضول قرار دے کر رد کر دیتی ہے، اور بعض کو مفید و کارآمد سمجھ کر مضبوطی کے ساتھ اپنے قابو میں رکھتی ہے، ان آخر الذکر قیاسات کی مثال ل م ن کو سمجھو۔ ان کا نتیجہ جمع ہو کر ی کی طرف حناج ہوتا ہے جس کا نتیجہ ذہنی حلقے میں عقدے کے حل کے مرادف ہے۔ اس میں اور گزشتہ حالت میں صرف یہ فرق ہے کہ اس حالت میں ی کے اندر کسی پہلی نیم ہیمائی کیفیت کا ہونا ضروری نہیں جو شروع ہی سے قیاسات کے ساتھ اشتراک عمل کرتی ہو۔ جب ہم کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمیں یہ ضرور فرض کرنا چاہئے کہ نام کا مرکز اس خاص احساس شناخت کی بدولت جو ہم کو یاد آنے کے وقت ہوتا ہے شروع ہی سخت تناؤ کی حالت میں ہوتا ہے یہاں پر خیال کا حجم اس شے کی انتہائی مقدار معلوم ہوتا ہے جس کا ہمارا ذہن پہلے سے پتہ لگا لیتا ہے۔ یہ فوراً اس خانے کو پر کر دیتا ہے جو گویا کہ اس کی شکل کے مطابق بنا ہوتا ہے۔ یہ بالکل قرین فطرت معلوم ہوتا ہے کہ خالی خانے کے احساس اور جو شے اس خانے کو پر کرتی ہے اس کے احساس کو ایک ہی عصبی قطعے سے منسوب کریں جس کے نتیجے کے درجے مختلف ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس کسی مسئلے کے حل کرنے میں اس امر کی معرفت کہ ہمیں وہ وسائل دستیاب ہو گئے ہیں جن سے غایت حاصل ہو سکتی ہے بہت کم فوری ہوتی ہے۔ یہاں جس بات کا ہم کو پہلے سے علم ہوتا ہے وہ اس کے ان چیزوں کے ساتھ علائق ہوتے ہیں جن کو ہم پہلے سے جانتے ہیں۔ اس کو یا تو علی تعلق ہونا چاہئے یا یہ معلول ہونا چاہئے یا اس میں کوئی ایسا وصف ہونا چاہئے جو دونوں میں مشترک ہو یا اس کو مستلزم ہونا چاہئے وغیرہ۔ مختصر یہ کہ اس کے جاننے سے پہلے ہی ہم اس کے

متعلق بہت کچھ جانتے ہیں (دیکھو باب) یا بہ الفاظ مسٹر باگسن ایک معنی کر کے ہم پہلے سے یہ جانتے ہیں کہ ہم کس شے کو پانا چاہتے ہیں، اور ایک اعتبار سے ہم اس سے ناواقف ہوتے ہیں۔ ہمارا یہ وجدان کہ جو تصورائیں گے ان میں ایک آخر کار وہ ہوگا جس کی ہم کو تلاش تھی اس بنا پر ہوتا ہے کہ ہم یہ شناخت کر لیتے کہ اس کے علائق بعینہ وہی ہیں جو ہمارے ذہن میں تھے اور ممکن ہے اس نتیجہ تک ہم رفتہ رفتہ پہنچیں حقیقت یہ ہے کہ اس امر سے ہر شخص واقف ہوتا ہے کہ معروض ممکن ہے اس کے ذہن کے سامنے کچھ نہ کچھ دیر رہا ہوگا، جب تو ہی اور امور سے اس کے تعلقات کا ادراک ہوتا ہے۔ مسٹر باگسن کے بیان کا پھر اقتباس کرتے ہیں۔

”ارادی حافظہ اور استدلال کا طریق عمل مشترک ہوتا ہے۔۔۔۔۔ لیکن استدلال حافظے میں ان مثالوں کا باہم مقابلہ کرنے اور ان پر حکم لگانے کے فعل کو زیادہ کر دیتا ہے۔۔۔۔۔ حافظے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ خدا کو ایسی مثال سے پر کر دے جس سے پہلے کسی خاص وقت میں یہ پڑ تھا۔ استدلال اس کو ایسی مثال سے پر کرنا چاہتا ہے جو ماقبل اور مابعد کی مثالوں سے زمانی و مکانی علاقے رکھتی ہو۔

یا اگر اس کو اس سے نسبت واضح زبان میں بیان کیا جائے تو یوں سمجھو کہ استدلال میں کو ایسی مثال سے پر کرنا چاہتا ہے جو خدا کے ان معطیات سے خاص قسم کے منطقی علاقے رکھتی ہو جنہوں نے اس کو شروع میں پر کر رکھا تھا۔ نسبت کے صفحہ کے اس طرح سے سادہ ہونے کا احساس قبل اس کے کہ اس شے کی جس سے نسبت ہے ہم کو مادی کیفیت کا احسا ہو، اس شخص کو ہرگز تعجب میں نہیں ڈال سکتا جس نے باب کا مطالعہ کیا ہے۔ اخباری معمول کے حل کرنے سے لیکر اور کسی سلطنت کی سیاست کے متعین کرنے تک اس عمل کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوتا۔ اس امر کے لئے ہم دماغی نوعیت کے قوانین پر اعتماد کرتے ہیں کہ وہ خود بخود ہم میں صحیح تصور پیدا کر دیں گے۔

”ہم کو اس پر جو کچھ دسترس ہوتی ہے وہ اس کوشش کی بدولت ہوتی ہے جو ہم المناک اور خالی درز کو شعور میں باقی رکھنے کے لئے کرتے ہیں..... دو باتیں قابلِ لحاظ ہیں۔ اول یہ کہ ارادے میں تمثالات کے اچھا کرنے کی قوت نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ صرف ان تمثالات میں سے جن کو تمام خود و پیش کرتا ہے، بعض کو انتخاب کرتا ہے، اور بعض کو رد کرتا ہے۔ مگر جس سرعت کے ساتھ یہ انتخاب عمل میں آتا ہے جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ تمام خود و کے انداز سے انسان واقف ہوتا ہے اس سے عمل استدلال بظاہر ایسی تمثالات کو پیدا کرتا ہو معلوم ہوتا ہے جو غرض کے مطابق معلوم ہوتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم نہ تو ان کو اس سے پہلے کہ وہ ہمارے سامنے آئیں دیکھ سکتے ہیں اور نہ ہم ان کو دیکھنے سے پہلے طلب کر سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہر قسم کا استدلال اپنی سادہ ترین شکل میں توجہ کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔“

مختلف ذہنی اعمال کی تفصیل کے ساتھ تحلیل کرنا ہماری اغراض کے لئے چنداں ضروری نہیں۔ علمی و حکمی تحقیق میں ہم کو عمدہ سے عمدہ مثالیں مل جائیں گی۔ محقق ایک واقعے کو لے کر اس کی علت معلوم کرنا چاہتا ہے۔ یا ایک مفروضے کو لے کر اس کے ثبوت کی جستجو کرتا ہے۔ بہر حال وہ معاملہ کو اپنے ذہن میں الثابٹ قرار دیتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک کے بعد دوسرا اور دوسرے کے بعد تیسرا متعلق اس کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ ان میں کوئی عادت نہیں ہوتا ہے کوئی مشابہ ہوتا ہے آخر کار ایک ایسا بھی پیدا ہو جاتا ہے جس کو وہ پہچان لیتا ہے کہ مجھے اس کی ضرورت تھی۔ مگر ممکن ہے کہ اس میں برس لگ جائیں۔ کوئی ایسا قانون بیان نہیں کیا جاسکتا جس سے محقق براہ راست نتیجہ تک پہنچ سکتا ہو۔ لیکن تحقیق اور یادداشت دونوں میں استدلالات کے جمع ہو جانے اور معمولی طریقوں کے اختیار کرنے سے ممکن ہے، ترقی نسبتہ سرعت کے ساتھ ہو جائے۔ مثلاً کسی خیال کے یاد کرنے کی کوشش میں ہم دیدہ و دانستہ ایسے چند واقعات پر اجمالی نظر سر ڈال جائیں جن کے ساتھ اس کے متعلق ہونے کا گمان ہو، اور یہ امید کہ

جب صحیح واقعہ ذہن کے سامنے آئے گا اس خیال کے اچھائیں آپ ہی مدد ملے گی۔ اس طرح سے ممکن ہے کہ ہم ان تمام مقامات پر نظر ڈال جائیں جہاں سے کہ ممکن ہے کہ یہ گزرا ہو۔ یا ان تمام اشخاص پر نظر دوڑا جائیں جن سے ہم نے اس کی بابت گفتگو کی ہو یا ان کتابوں کا بتدریج خیال کر لیں جو حال ہی میں ہمارے زیر مطالعہ رہی ہوں۔ اگر ہم کسی شخص کے یاد کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، تو ہم سڑکوں یا گلیوں یا پیشوں کی فہرست پر نظر ڈال سکتے ہیں۔ اس فہرست کا جس پر اس باقاعدگی کے ساتھ غور کیا گیا ہے کوئی سا جزو تو اس واقعے کے ساتھ اختلاف رکھتا ہوگا جس کی ہم کو ضرورت ہے۔ اور یہ ممکن ہے کہ ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دینے میں مدد و معاون ہو۔ ممکن ہے کہ اگر اس طرح باقاعدگی کے ساتھ پوری فہرست کا مطالعہ نہ کرتے تو یہ جزو کبھی ہمارے ذہن میں نہ آتا۔ عملی تحقیق کے اس جمع متونفات کے طریقے کو ”مل“ نے مرتب کیا ہے، اور ان کا اختتامی تحقیق کے طرق اور بعد نام رکھا ہے۔ ان کے نام یہ ہیں طریقہ طرد طریقہ عکس طریقہ طرح طریقہ اختلاف الوصف بالوصف۔ ان طرق کی یہاں کوئی باقاعدہ تعریف نہیں کی جا سکتی۔ ان کے ذریعے سے ہم واقعات کی چند فہرستیں بناتے ہیں، اور ان فہرستوں پر غور کرنے سے عموماً وہ علت معلوم ہو جاتی ہے جس کی ہم کو جستجو ہوتی ہے۔ لیکن یہ طریقہ تحقیق کے راستے صاف کر دیتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ خود انھیں سے تحقیق ہو جائے۔ آخر الامر یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ دماغی قطعات خود صحیح راہ تک پہنچ جائیں، اور جب تک یہ صحیح راستے تک نہیں پہنچ جاتے ہم اندھیرے میں بھٹکا کرتے ہیں۔ یہ امر کہ بعض دماغوں میں یہ بیشتر صحیح راستے پر پہنچ جاتے ہیں اور بعض میں کمتر، ہم اس کی وجہ نہیں بتا سکتے..... یہ ایسے واقعات ہیں جن کی طرف سے ہم کبھی اپنی آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ حتیٰ کے جب ہم مل کے طریقوں کے مطابق اپنے ذہن میں امثلہ کی فہرست بھی تیار کر لے ہیں اس وقت بھی ہم اپنے دماغ میں مشابہت کے قدرتی عمل کے رحم و کرم پر ہوتے ہیں۔ چنانچہ

واقعات کو جو اس واقعے سے مشابہ ہوں، جس کی علت ہم کو معلوم کرنی ہے، اس وقت تک ہم ایک فہرست کی صورت میں کیونکر جمع کر سکتے ہیں، جب تک یہ ایک دوسرے کی طرف اختلاف مشابہت کے ذریعے سے ذہن کو منتقل نہ کر دیں۔

مشابہت کوئی اساسی قانون نہیں ہے

میرے نزدیک اول تو خود دو سلاسل فکر اور پھر ارادی سلاسل فکر کی یہی تکمیل ہو سکتی ہے۔ یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ جو معروض یاد آتا ہے اس کو اس معروض کے ساتھ جس نے اس کی طرف ذہن کو منتقل کیا ہے کوئی سی منطقی نسبت ہو سکتی ہے۔ قانون صرف اس امر کا طالب ہوتا ہے کہ ایک شرط پوری ہو جانی چاہئے۔ جو معروض ملتا ہے اس کا باعث کوئی ایسا دماغی عمل ہونا چاہئے جس کے بعض عناصر بذریعہ عادت نئے معروض کے دماغی عمل کے عناصر کو بیدار کرتے ہوں۔ یہ بیداری اورقسام کی طرح سے اختلاف مشابہت میں بھی واسطہ علی ہوتی ہے۔ معروضات کے مابین جو مشابہت ہوتی ہے خود اس میں کوئی ایسا واسطہ علی نہیں ہوتا جو ہم کو ایک سے دوسرے کی طرف لے جائے۔ عام مصنفین کچھ اس طرح سے لکھتے ہیں کہ گویا معروضات کی مشابہت عادت کے مادی اور اس سے علحدہ خود ایک عامل ہو، اور اس کی طرح معروضات کو ذہن کے سامنے لا سکتی ہو۔ یہ بات ہمارے سمجھ میں کسی طرح سے نہیں آتی۔ دو چیزوں کے مابین مشابہت اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک دونوں چیزوں کا وجود نہ ہو۔ اس کے متعلق یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا کہ یہ عالم طبیعی و عالم ذہنی میں کسی شے کی پیدائش کا باعث ہو سکتی ہے۔ یہ ایک اضافت یا نسبت ہوتی ہے جس کو ذہن واقعات کے بعد محسوس کرتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح اس کو

برتری فاصلہ ظرف منظر جو ہر عرض یا دو چیزوں کے مابین تقابل کا ادراک ہو سکتا ہے۔

بائیں ہمہ بہت سے قابل مصنف صرف اسی امر پر اصرار نہیں کرتے کہ اختلاف مشابہت ایک علیحدہ اساسی قانون ہے بلکہ وہ اسی کو بہت زیادہ اساسی قانون کہتے ہیں اور اختلاف مقارنت کو بھی اسی سے اخذ کرنا چاہتے ہیں۔ ان کا استدلال حسب ذیل ہے۔ جب موجودہ ارتسام اپنے سابقہ مقارن متعلق ب کے تصور ب کو بیدار کرتا ہے تو یہ اس صورت کے سوائے کیونکر ہو سکتا ہے کہ اس نے پہلے اس کے سابقہ وقوع کی مثال اکو نہ بیدار کر دیا۔ یہ شے براہ راست ب سے تعلق رکھتی ہے اس لئے عمل بجائے اس کے کہ ۱۔ ب ہو، ۱۔ ب ہو تا ہے۔ اب ۱ اور ۱۔ باہم مشابہہ ہیں اس لئے مقارنت سے اس وقت تک کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا جب تک پہلے اختلاف مشابہت نہ ہو۔ اس ذیل میں سب سے اہم بات یہ فرض کی گئی ہے کہ ذہن میں داخل ہوتے وقت ہر ارتسام کے لئے اپنے گزشتہ وجود کی مثال کو اس روشنی میں تازہ کرنا لازمی ہے جس میں کہ اس کا ادراک یا فہم ہوتا ہے اور جس کے واسطے سے یہ ذہن کے دوسرے معروضات سے تعلق قائم کرتا ہے۔ اس بات کو عام طور پر فرض کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اس کے لئے کوئی عمدہ وجہ دستیاب ہونی مشکل ہے۔ یہ بات سب سے پہلے اس وقت ہمارے سامنے آئی تھی جب ہم باب میں افیناء و ذہنی کوری پر تبصرہ کر رہے تھے۔ مگر اس وقت ہم نے جتنا غور کیا تھا سمعی اور بصری حسوں کی سمعی بصری تمثالات سے تعبیر کرنے کی کوئی ضرورت معلوم نہ ہوئی تھی۔ اس کے برعکس اس وقت یہ بات طے ہو گئی تھی کہ سمعی حسوں کو ہم صرف اس حد تک سمجھتے ہیں جس حد تک کہ یہ غیر سمعی تمثالات کو بیدار کرتی ہیں اور بصری حسوں کو اس تک سمجھتے ہیں جس حد تک کہ یہ غیر بصری تمثالات کا احیا کرتی ہیں۔ حافظہ استدلال و ادراک کے باب میں یہی مفروضہ

پھر ہمارے سامنے آئے گا اور پھر اس کو بے بنیاد کہہ کر رد کر دینا ہوگا۔ حسی عمل اور تصویری عمل غالباً ایک قطعوں میں ہوتے ہیں۔ جب خارجی ہیچ آتا ہے اور یہ قطعے جس سے مرتعش ہوتے ہیں تو ان کا اخراج ب کی جانب اسی قدر براہ راست اور بلا واسطہ ہوتا ہے جس قدر کہ اس وقت جب کوئی خارجی ہیچ نہیں ہوتا اور یہ صرف تصور اسے مرتعش ہوتے ہیں۔ یہ کہنا کہ عمل ان راستوں میں صرف نسبتہ کمزور عمل کے ذریعے سے پہنچ سکتا ہے بالکل یہ کہنے کے مساوی ہے کہ ہمیں سورج کے دیکھنے کے لئے سمع کی ضرورت ہوتی ہے۔ میرے نزدیک تو اس کے کوئی معنی نہیں ہیں کہ کمزور وضعیف عمل قوی عمل کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔ لہذا میرا خیال یہ ہے کہ یہ مصنف قطعاً غلطی پر ہیں۔ یہ حضرات اس کے ساتھ اس کے موجود ہونے کا صرف ایک ثبوت ایسا پیش کرتے ہیں جو ذرا کسی قدر جی کو لگتا ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس سے آشنا ہیں مگر اس کے کسی گزشتہ مقارن کا خیال آنے سے قاصر رہتا ہے۔ آگے چل کر ایک باب میں اس واقعہ سے بھی بحث کروں گا۔ یہاں میں صرف یہی کہنے پر اکتفا کرتا ہوں کہ مسئلہ زیر بحث کے لئے یہ ثبوت قطعی نہیں معلوم ہوتا۔ اور میرا اس واقعے کے باوجود بھی یہی خیال ہے کہ ہم وجود یا مسلسل ارتسامات کا اختلاف ہی ایک اساسی قانون ہے۔

اختلاف میں تقابل کو بھی ایک مستقل عامل قرار دیا گیا ہے مگر ایسے معروض کے احیاء کی جو اس کا جو پہلے سے ہمارے ذہن میں ہے متقابل ہو، ہمارے اصول کے مطابق اچھی طرح سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے موجودہ زمانے کے تمام مصنف اس کی یا تو اختلاف مشابہت میں تحویل کر دیتے ہیں یا اختلاف مقارنت میں۔ تقابل میں جنسی مشابہت ہمیشہ مسلم ہوتی ہے۔ صرف ایک جنس کے دو انتہائی نمونوں میں تقابل ہوتا ہے۔ مثلاً سیاہ و سفید میں نہ کہ سیاہ و ترش میں یا سفید اور غار دار میں جن آلات کے ذریعے سے باہم مشابہت تصوروں کا احیاء ہوتا ہے ان سے مختلف

مشابہ تصورات کا بھی اجیاء ہو سکتا ہے اور ان کے مابین درمیانی تصوروں کا بھی علاوہ برائیں تقابلوں کی زیادہ تر تعداد زبان میں جوڑوں کی شکل میں ہوتی ہے مثلاً بچہ بڈ جا موت و حیات غریب دامیر وغیرہ اور بقول ڈاکٹر برن یہ ہر شخص کے حافظے میں ہوتے ہیں۔

مجھے یقین ہے کہ متعلم کو اب یہ محسوس ہونے لگا ہو گا کہ ترتیب تصورات کو قرار واقعی طور پر سمجھنے کا راستہ دماغی عضویات سے ہو کر گذرنا ہے۔ اجیاء کا ابتدائی عمل قانون عادت کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ ابھی وہ دن تو دور ہے جب علمائے عضویات ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ تک ان انفعالات کا پتہ چلانے میں کامیاب ہو جائیں گے جن کو ہم نے محض افتراسی طور پر مانا ہے۔ مگر ہے یہ دن کبھی آئے ہی نہیں۔ جس ترتیب کو ہم نے اختیار کیا ہے اس تک ہم اس تحلیل سے پہنچے ہیں جو معروضات کی ان کے اجزائے ترکیبی میں کی گئی ہے۔ اور اس کو ہم نے محض مثلاً دماغ تک وسعت دے دی ہے۔ بائیں ہیمہ یہ دماغ میں صرف اس طرح سے قائم کی گئی ہے کہ اس قسم کی ترتیب کسی علی نسبت کو ظاہر کر سکتی ہے۔ میرے خیال میں اس امر کے مدعی ہونے کے لئے کہ ذہنی مواد کے احضار کی ترتیب دماغی عضویات پر مبنی ہے ایک قطعی حکم سبب ہے۔

بعض اعمال کے بعض پر غالب آنے کا قانون بھی دماغی امکانات کے حلقے میں داخل ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ دماغی ریشوں میں ایسی بے قراری ہوتی ہے جیسی کہ ان کے لئے ضروری ہے تو یہ بھی ضروری ہے کہ اس کا بعض مقامات سے بعض کی نسبت جلد اخراج ہو گا۔ اور یہ جلد خارج کرنے کی قوت عوارض کی بنا پر لمحو بہ لمحو اپنی جگہ بدلتی رہے گی جس سے ہم زیرک ترین انسان کے مشابہ اختلاف کے تون کی ایک پوری میکانیکی شکل تیار کر سکیں گے۔ خوابوں کے مطالعے سے اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے۔ اخراج کے راستوں کی معمولی کثرت مختلف دماغ میں بہت کم ہو جاتی ہے۔ صرف چند ہی قابل گذر ہوتے ہیں نہایت ہی عجیب و غریب قسم کے سلاسل

واقع ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ موج اس طرح سے دوڑتے ہیں جیسے کہ جلتے ہوئے کاغذ میں سے شعلے۔ جہاں حالت غذائی راستہ پیدا کر دیتی ہے موج بہہ نکلتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ اور کہیں نہیں۔

توجہ مشتاق اور ارادے کے اثرات باقی رہ جاتے ہیں۔ یہ اعمال بعض عناصر پر نہایت مضبوطی کے ساتھ قبضہ کر لیتے ہیں ان پر زور دے کر اور ان میں مصروف رہ کر یہ اپنے موقوفات کو ایسا کر دیتے ہیں کہ صرف وہی نتیجہ ہوتے ہیں۔ میکالکی نفیات کے مخالف اختلاف سے بحث کرتے وقت کسی چیز کو اگر اپنا لجا دیا دلی بنا سکتے ہیں تو اب وہ یہی نقطہ ہے۔ اس کے علاوہ اور جنسی چیزیں ہیں ان کے متعلق یہ بات اب تقریباً پائے یقین کو پہنچ چکی ہے کہ یہ دماغی قوانین کی بنا پر ہوتی ہیں۔ توجہ فعلی اور روانی ذہن کے متعلق میں نے اپنی ذاتی رائے دوسری جگہ بیان کی ہے۔ لیکن اگر ذہن کا خود رد ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ تصورات پیدا تو نہیں کر سکتا اور نہ ان کو بلا کسی علت کے بلا سکتا ہے۔ اس کی قوت ان تصورات کے مجموعے میں سے جن کو اختلافی مشنری ذہن میں داخل کرتی ہے، انتخاب تک محدود ہے۔ اگر یہ ان پر زور دے سکتا ہے یا ان کو قوت بخش سکتا ہے یا ان میں سے کسی کو آدھے سکند سے زیادہ اپنے سامنے باقی رکھ سکتا ہے تو گویا یہ قدری فلسفی کے زیادہ سے زیادہ مطالبات کو پورا کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ آنے والے اختلافات کو متعین کرتا ہے جو اس تصور کے گرد گھومیں گے جس پر اس نے زور دیا تھا۔ اور جب یہ اس طرح سے انسان کی روش فکر کو متعین کرتا ہے تو اس کے افعال کو بھی متعین کرے گا۔

اختلاف کے متعلق تاریخ آراء

اس باب کے ختم کرنے سے قبل اگر اختلاف کے متعلق تاریخ آراء پر ایک نظر ڈال لی جائے تو مناسب ہو گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کا ذہن

توجیہ کے واقعات اور اصول دونوں تک پہنچ گیا تھا۔ مگر اس نے اپنے خیالات کو پھیلا یا نہیں۔ ہاں کے زمانے تک اس بحث پر خاص طور سے کسی نے قلم نہیں اٹھایا۔ تسلسل افکار و خیالات کو متعین مسئلے کی صورت میں سب سے پہلے ہاں نے پیش کیا، وہ اپنی کتاب لیو تھین کے باب میں مندرجہ ذیل عبارت لکھتا ہے۔

”نتیجہ یا افکار کے تسلسلے سے میری مراد خیال کا یکے بعد دیگرے وہ تسلسل ہے، جس کو الفاظ کے بیان سے ممتاز کرنے کیلئے ذہنی بیان کہتے ہیں۔ جب انسان کسی شے کے متعلق خیال کرتا ہے تو اس کے متعلق اس کا دوسرا خیال اس قدر سرسری نہیں ہوتا، جتنا کہ یہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ ہر خیال کے بعد اندھا دھند کوئی اور خیال نہیں آجاتا۔ مگر جس طرح سے ہمیں کوئی ایسا مثل نہیں ہوتا، جس کی پہلے ہمیں جزو یا کلیتہً حس نہ ہو چکی ہو اسی طرح ایک مثل سے دوسرے مثل کی طرف کوئی تغیر نہیں ہوتا، جس کے مثل جو اس میں تغیر نہ ہو چکا ہو۔ اس کا سبب یہ ہے۔ تمام تخیل حرکات ہوتی ہیں جو ہمارے اندر واقع ہوتی ہیں اور یہ ان کی باقیات ہوتی ہیں جو ہمارے حواس میں ہو چکی ہیں۔ جو حرکتیں جس ترتیب کے ساتھ حس میں ہو چکی ہیں وہی اس ترتیب کے ساتھ حس کے بعد بھی ہوتی رہتی ہیں۔ یہاں تک کہ جب اول الذکر اپنی جگہ لینے اور غالب ہونے کے لئے لڑتی ہیں تو آخر الذکر بھی اس مادہ کے ایک ہونے کی وجہ سے جو حرکت کرتا ہے، ان کے ساتھ ساتھ ہوتی ہیں، اس طرح سے جس طرح پلین ٹیبل پر پانی اسی طرف کو جھک جاتا ہے، جس طرف انگلی کا رخ ہوتا ہے۔ مگر حس میں کسی شے کے ادراک کے بعد بھی تو اس کے بعد ایک شے ہوتی ہے، اور کبھی دوسری اور رفتہ رفتہ یہ ہو جاتا ہے، کہ مثل میں بھی ایک مثل کے بعد اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ اس کے بعد ہم کو کس شے کا مثل ہو گا۔ صرف اس قدر یقینی ہوتا ہے کہ یہ کوئی ایسی شے ہو گی جو اس کے بعد پہلے بھی نہ کبھی آچکی ہو گی۔ یہ سلسلہ فکر یا ذہنی بیان و طرح کا ہوتا ہے۔ اول تو وہ ہوتا ہے جس میں ارادہ و نیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا، اور یہ غیر مستقل ہوتا ہے۔ اس میں

کوئی ایسا جذبہ خیال نہیں ہوتا جو بعد میں آنے والوں پر اپنے کسی خواہش کی غایت یا مقصد ہونے یا کسی دوسرے جذبہ کی غایت ہونے کے لحاظ سے حکومت کرے اور ان کا رہبر ہو..... دوسرا نسبتہ مستقل ہوتا ہے، کیونکہ اس کو کوئی خواہش یا غرض منضبط رکھتی ہے۔ کیونکہ ایسی چیزوں کا اثر بہت قوی ہوتا ہے، جن سے ہم ڈرتے ہیں، یا جن کی ہمیں خواہش ہوتی ہے یا یہ اگر زائل بھی ہوتا ہے تو بہت ہی ذرا سی دیر کے لئے۔ یہ بعض اوقات اس قدر قوی ہوتا ہے کہ ہماری فہم میں غل ہوتا ہے۔ خواہش سے کسی ایسے وسیلے کی طرف خیال جاتا ہے جس کے متعلق ہم پہلے یہ دیکھ چکے ہوتے ہیں کہ اس سے اس قسم کا نتیجہ مرتب ہوتا ہے جیسی اس وقت ہمیں ضرورت ہے۔ پھر اس وسیلے سے اس کے وسائل کی طرف خیال جاتا ہے، یہاں تک کہ آخر کار ہم کسی ایسے وسیلے تک پہنچ جاتے ہیں جس کا آغاز خود ہماری قوت سے ہوتا ہے۔ اور چونکہ ارتسام کی بڑائی اور اہمیت کی وجہ سے غایت اکثر ذہن میں آتی ہے، اس سے اگر ہمارے خیالات ادھر ادھر بھٹکنے لگتے ہیں تو وہ بہت ہی جلد راہ راست پر آ جاتے ہیں۔ اس بات کو حکمائے سبعہ میں سے ایک نے مشاہدہ کر کے انسانوں کو یہ نصیحت کی تھی جو اب بہت پرانی ہو گئی ہے، کہ آخر پر نظر رکھو، یعنی اپنے تمام افعال میں اس طرف کثرت سے نظر رکھا کرو کہ غایت تمہاری کیا ہے، کیونکہ ایسی شے سے تمہارے خیالات اس کے حصول کی طرف مبذول ہوں گے۔

منضبط افکار کے سلاسل دوسم کے ہوتے ہیں۔ اول تو وہ جس میں محول یا غایت کا متشل ہوتا ہے اور یہیں علل یا وسائل کی تلاش ہوتی ہے۔ یہ سلاسل انسان و حیوان میں مشترک ہیں۔ دوسری قسم کے سلاسل وہ ہوتے ہیں جن میں ہم کسی شے کا متشل کر کے ان تمام اثرات پر غور کرتے ہیں جو اس سے مرتب ہو سکتے ہیں یعنی ہم اس پر تدبیر کرتے ہیں کہ اگر ہمیں یہ مل جائے تو ہم اس کا کیا کر سکتے ہیں۔ اس قسم کے سلاسل کی میں نے انسان کے علاوہ اور کسی جاندار میں کبھی کوئی علامت نہیں پائی ہے۔ کیونکہ اس قسم کا استعجاب کسی ایسے جاندار کو ہونا بہت ہی مشکل ہے جس میں اسختہ ہائی دھوانی جذبات کے علاوہ

اور جذبے ہوں ہی نہیں، مثلاً بھوک پیاس جنسی خواہش اور غصہ۔ خلاصہ یہ کہ بیان ذہنی جب ایک غایت کے تحت عمل کرتا ہے، تو یہ تلاش یا قوت اختراع کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا، جس کو لاطینی Sagacitus (وقت حواس) اور Sollertia (تیزی فہم) کہتے تھے، جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی موجودہ یا گزشتہ معلول کی علتوں کی تلاش کی جائے، یا کسی موجودہ یا گزشتہ علت کے معلولوں کی تحقیق کی جائے۔

اس کے بعد اس کے متعلق سب سے اہم عبارت ہیوم کے یہاں ملتی ہے ”چونکہ مثل تمام سادہ تصوروں کو علیحدہ کر سکتا ہے، اور پھر ان کو جس شکل میں چاہے متحد بھی کر سکتا ہے، اس لئے اگر اس قوت کی بہتری و رہنمائی کسی ایسے عام اصول سے نہ ہو، جس سے اس کا عمل ہمیشہ یکساں ہو سکے، تو اس کا عمل سخت ہی ناقابل فہم معلوم ہو گا۔ اگر تصورات بالکل غیر مربوط ہوتے تو پھر ان میں صرف اتفاق ہی سے کبھی ربط پیدا ہو سکتا۔ اور یہ ناممکن ہے کہ وہی سادہ تصور باقاعدہ پیچیدہ مرکب بن جایا کریں (جیسا کہ عموماً ہوتا ہے) بغیر اس کے کہ ان کے مابین کوئی رشتہ ارتباط یا امتلا فی کیفیت ہو، جس سے ایک تصور فطرۃً دوسرے تصور کو داخل کر دیتا ہو۔ تصورات میں اس اتحاد پیدا کرنے والے اصول کو لازمی ربط خیال نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اس کا مثل سے پہلے ہی ارتفاع کر دیا گیا ہے۔ نہ ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس کے بغیر ذہن دو تصوروں کو ملا نہیں سکتا، کیونکہ اس استعداد سے زیادہ تو کوئی شے آزاد ہوتی نہیں۔ بلکہ ہمیں اس کو خفیف قوت سمجھنا چاہئے، جو عموماً غالب آتی ہے اور اس امر کی علت ہوتی ہے کہ اور چیزوں کے ساتھ زبانیں کیوں ایک دوسرے کے اس قدر مطابق ہوتی ہیں۔ فطرت ہر ایک کو یہ بتا دیتی ہے کہ وہ سادہ تصور کون سے ہیں، جن کے اندر ایک پیچیدہ تصور میں متحد و مجتمع ہونے کی سب سے زیادہ قابلیت ہوتی ہے۔ جن اوصاف سے یہ امتلاف پیدا ہوتا ہے، اور جن سے ذہن اس طرح سے ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتا ہے، وہ تین ہیں، مشابہت، مقارنت زبان و مکان اور علت و معلول۔ میرے نزدیک یہ ثابت کرنا تو بہت ضروری نہیں ہے کہ یہ اوصاف

تصورات میں اختلاف پیدا کر دیتے ہیں اور ایک تصور کے سامنے آنے پر فطری طور پر دوسرے تصور کو داخل کر دیتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہمارے فکر کے وقت اور تصورات کی مستقل گردش میں ہمارا مثل آسانی کے ساتھ دوسرے تصویروں کی طرف جس سے کہ پہلے کو مشابہت ہوتی ہے، دوڑتا ہے، اور صرف یہ وصف ہی تخیل کے لئے کافی رشتہ ارتباط و تعلق ہوتا ہے۔ نیز یہ امر بھی ظاہر ہے کہ چونکہ حواس کو اپنے محروفات کے بدلنے میں یہ لازمی ہوتا ہے کہ ان کو باقاعدہ طور پر بدلیں اور جب وہ آس پاس ملیں تو ان کو لے لیں، اسی طرح مثل کو بھی عرصہ دراز کی عادت کی بنا پر یہی طریقہ فکر اختیار کرنا پڑتا ہے اور اس کو بھی اپنے محروفات کے تعقل میں زمان و مکان پر سے گذرنا پڑتا ہے۔ ربط علت و معلول کے رشتہ سے پیدا ہوتا ہے۔ آگے چل کر ہمیں اس پر نظر غائر ڈالنے کا موقع ملے گا، اس لئے یہاں ہم اس پر زور نہیں دیتے۔ یہاں صرف اس قدر بتا دینا کافی ہے کہ ایسا کوئی رشتہ نہیں ہے جو تخیل میں اس سے زیادہ قوی ربط پیدا کرتا ہو اور جس سے زیادہ سہولت کے ساتھ ایک تصور دوسرے کا جیسا کر دیتا ہو، جتنا کہ مرشتہ علت و معلول ہے..... لہذا ہمارے سادہ تصورات میں یہ اصول اتحاد ہیں اور مثل میں یہ اس لازمی ربط کی جگہ لیتے ہیں جس سے یہ ہمارے حافطے میں متحد ہوتے ہیں۔ یہاں بھی ایک قسم کا جذب ہوتا ہے، ایسا جذب جس کے عالم ذہنی میں ایسے ہی عجب و غریب نتائج ہوں گے جیسے کہ جذب کے عالم طبعی میں ہیں اور یہ بھی اتنی کثیر و مختلف اشکال میں ظاہر ہوگا۔ اس کے نتائج ہر جگہ نمایاں ہوتے ہیں۔ مگر اس کی علتوں کے متعلق یہ ہے کہ وہ بیشتر نامعلوم ہیں۔ اور ان کی فطرت انسانی کے ابتدائی اوصاف میں تخیل کرنی ہو گی، جن کی توجہ کا میں مدعی نہیں ہوں۔“

لیکن ہیوم نے بھی بالبس کی طرح سے ان نتائج کی تحقیق نہیں کی، جن کا کہ وہ تذکرہ کرتا ہے اور تصور اختلاف کے عام کرنے اور ایسا باقاعدہ مذہب بنانے کا کام ہارٹلی اور جیمس مل کا حصہ تھا، جو محض اختلاف تصورات کی بنیاد پر قائم ہو۔ ان مصنفوں نے ذہن کے تمام بڑے اعمال و افعال میں

تصور اختلاف کی چھان بین کی۔ ذہن کی تمام استعدادوں سے ان کے فرائض چھین لئے گئے اور ان سب کا کام اختلاف تصورات کے سپرد کر دیا گیا چنانچہ پریٹشلی کہتا ہے۔

”ہر شخص کو جیسا کچھ کہ وہ ہے، ویسا بنانے کے لئے اس ایک قانون کے ساتھ زندگی کے علاوہ اور کسی شے کی ضرورت نہیں..... ہماری ذہنی لذات و آلام ہی نہیں بلکہ حافظہ تمثیل ارادہ استدلال اور ہر قسم کا ذہنی تاثر و عمل اختلاف تصورات کی محض مختلف شکلیں یا صورتیں ہیں“

ایک مشہور فرانسیسی عالم عضویات ایم ریبٹ ہیوم نے جو قانون اختلاف کا قانون کشفِ ثقل سے مقابلہ کیا ہے، اس کا اعادہ کرتے ہیں، اور پھر یہ کہتے ہیں کہ:-

”یہ بات بھی قابل غور ہے کہ یہ انکشاف اس قدر بعد میں ہوا ہے۔ بظاہر اس سے زیادہ کوئی بات سادہ معلوم نہیں ہوتی کہ قانون اختلاف ہماری ذہنی زندگی کا فی الحقیقت ایک اصلی و اساسی مظہر ہے۔ یعنی یہ ہمارے تمام افعال کی تہ میں مضمر ہوتا ہے، اس کے اندر کوئی استثنا نہیں ہے۔ اس کے بغیر خواب خیالی پلاؤ، تصوفی وجد اور مجر د سے مجرد استدلال کوئی بھی نہیں ہو سکتا۔ اس کے خارج کر دینے کے معنی خود فکر کے خارج کر دینے کے ہوں گے۔ بائیں ہمہ کسی قدیم مصنف کی اس تک رسائی نہیں ہوئی، کیونکہ کوئی شخص سنجیدگی سے اس امر کا دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس سطو اور رد اقیہ کے یہاں کہیں کہیں جو چند سطوطی ہیں، وہ اس موضوع کے متعلق ایک نظریہ یا واضح خیال کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ربط تصورات پر غور و فکر کی ابتدا کو ہا بس ہیوم اور ہارٹلی سے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ نفسی افعال کے متعلق اس اساسی قانون کا انکشاف بہت سے امور اور انکشافات کے مشابہ ہے۔ بس بات اتنی ہے کہ یہ بہت بعد میں ہوا ہے، اور اس قدر سادہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر ہم کو اس کی سادگی پر حیرت ہو تو کچھ تعجب نہیں“

غالباً یہ دریافت کرنا بے محل نہ ہو گا کہ کس اعتبار سے یہ طریق توجیہ

استعدادات کے مردجہ نظریہ پر فوقیت رکھتا ہے۔ یہ دستور سب سے زیادہ عام ہے کہ ذہنی مظاہر کو چند اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ جو مختلف ہوتے ہیں ان کو علیحدہ کر لیا جاتا ہے، اور جو ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں ان کو اکٹھا کر کے ایک مشترک نام سے موسوم اور ایک ہی علت سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس طرح سے ہم نے ذہن کے ان مختلف پہلوؤں میں امتیاز کیا ہے جن کو قصداً بتی استدلال تجرید اور اک وغیرہ کہتے ہیں یہ طریقہ وہی ہے جو طبیعیات میں اختیار کیا جاتا ہے جہاں لفظ برقی تجاذب بعض اقسام کے مظاہر کی نامعلوم علتوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اس امر کو کبھی فراموش نہ کرے کہ یہ مختلف استعدادیں معلوم مظاہر کی نامعلوم علتیں ہیں، اور یہ واقعات کا اصطفا ف کرنے اور ان کے متعلق ذکر کرنے کے بعض آسان وسائل ہیں، اگر ان اس عام غلطی میں مبتلا نہ ہو کہ ان کو باقاعدہ وجود بنا دے ایسے وجود جو کبھی تو باہم متفق ہوں اور کبھی مختلف جس سے ذہن ایک خالص جمہوریت بن جائے تب تو ہم کو اس تقسیم استعدادیں کوئی بات قابل اعتراض معلوم نہ ہوگی کیونکہ یہ صحیح طریقہ اور عمدہ فطری اصطفا ف کے مطابق ہے۔ اب سوال یہ ہے مسٹر بین کے طریقے کو استعداد والے طریقے پر کیا تفوق حاصل ہے؟ وہ تفوق یہ ہے کہ استعداد والا طریقہ تو محض اصطفا ف ہے اور مسٹر بین کا طریقہ توجیہ ہے۔ اس نفیات میں جو ذہنی واقعات کو چند استعدادوں سے منسوب کرتی ہے، اور اس میں جو ان کو ایک قانون اشتکاف ہی سے منسوب کرتی ہے ہمارے خیال کے بموجب وہی فرق ہے جو ان لوگوں کی طبیعیات میں ہے جو اس کے مظاہر کو پانچ اسباب سے منسوب کرتے ہیں، اور ان لوگوں کی طبیعیات میں ہے جو تجاذب جہارت، نور وغیرہ کو حرکت سے اخذ کرتے ہیں۔ استعدادات کے نظام سے کہیں کی بھی توجیہ نہیں ہوتی کیونکہ ان میں سے ہر ایک استعداد محض نام ہی نام ہے جو محض ان مظاہر کے واسطے سے اہمیت رکھتا ہے جو اس میں ہوتے ہیں، اور ان مظاہر کے علاوہ اور کسی شے کا تہ نہیں دیتا۔ اس کے برعکس نیا نظریہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ ذہن کے

مختلف اعمال ایک ہی قانون کی مختلف مثالیں ہیں، یہ کہ تمثیل استخراج استقرار ادراک وغیرہ محض چند متعین طریقے ہیں، جن کے مطابق تصور فکر میں باہم ترتیب پاسکتے ہیں، اور استعدادات کے فرق بعض اختلاف کے فرق ہیں، اس سے تمام ذہنی واقعات کی توجیہ ہو جاتی ہے، لیکن مابعد الطبیعیاتی طریق پر ہرگز نہیں ہوتی، جو اشیاء کے آخری و مطلق علل کی طالب ہوتی ہے۔ بلکہ یہ توجیہ طبیعیات کے انداز میں ہے، جو محض ان کی ثانوی اور قریبی علت کی جویاں ہوتی ہے۔“

جس طرح سے مختلف ذہنی اعمال کو ایسی مثالیں جس پر مثل خیال کیا جاسکتا ہے، جن میں باہم اختلاف ہے، اس کی طرف اگر مختصراً اشارہ کر دیا جائے تو تجربہ کار متعلم کی غالباً خوشی کا موجب ہوگا۔
حافظہ موجودہ تمثال کا مثال ماضی سے اختلاف ہے۔ توقع موجودہ تمثالات کا مثال آئندہ سے اختلاف ہے۔ بخیلہ وہ اختلاف تمثالات ہے، جس میں زمانی ترتیب نہ ہو۔

کسی ایسی شے کے متعلق جو جو اس کے سامنے موجود نہ ہو، اعتقاد اس شے کی مثال کا کسی موجودہ جس کے ساتھ نہایت ہی قوی واضح و مستقل اختلاف ہوتا ہے، جس کی وجہ سے جب تک جس باقی رہتی ہے مثال کو ذہن سے خارج نہیں کیا جاسکتا۔

تصدیق تصور حقیقت کو اختلاف کے ذریعے ایک دعوے سے ایسے دوسرے دعوے کی طرف منتقل کرنا ہے، جو اس سے مشابہت رکھتا ہو۔
استدلال اس امر کا ادراک ہوتا ہے، کہ جس شے میں کوئی علامت ہوتی ہے، اس میں وہ بھی ہوتی ہے، جس کی یہ علامت ہے، بقرون حالت میں علامت یا حد واسطہ کا ہمیشہ باقی دونوں حدود سے اختلاف ہوتا ہے، اور اس طرح سے یہ ایک درمیانی کڑی کا کام دیتا ہے، جس کے ذریعے یہ خود بالواسطہ ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں۔ حسی تجربہ کا ایسا ہی انتقال جو دوسرے سے اختلاف رکھتا ہو، ایسے تیسرے تجربے کی جانب ہو اور تجربے سے

اُتلاف رکھتا ہو، جذبی واقعات کی توجیہ کا کام دیتا ہے۔ جب ہم خوش ہوتے ہیں یا ہم کو تکلیف پہنچتی ہے تو ہم اس کا اظہار کرتے ہیں، اور اظہار خود کو احساس کے ساتھ مرتبط کر لیتا ہے۔ اسی اظہار کو دوسرے سے سننے سے بھی استلانی احساس تازہ ہو جاتا ہے، اور ہم کو ہمدردی ہوتی ہے یعنی غمگین یا خوش ہوتے ہیں۔

دوسرے معاشری تاثرات مثلاً مرحمت راستبازی، حرص وغیرہ اسی طرح سے اس جسمانی لذت کے جو معاشری خدمت سے حاصل ہوتی ہے، اور اس بنا پر اس کا معاشری خدمت کے ساتھ اُتلاف ہوتا ہے، خود عمل خدمت کی جانب منتقل ہو جانے سے پیدا ہوتے ہیں، اور اس سے معادضے کی کڑی حذف ہو جاتی ہے۔ یہی حال بخل کا ہے کہ بغیر اس جسمانی لذت کو جو روپیے کے صرف کرنے سے حاصل ہوتی ہے، خود روپیہ کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔

خوف جسمانی ایذا کا جس کو تجربہ اس شے سے مربوط کر دیتا ہے جس سے خوف ہوتا ہے، اس کے خیال کی طرف انتقال ہوتا ہے جس کے اندر ایذا کے صحیح جزئیات حذف ہو جاتی ہیں۔ اس طرح سے ہم کتے سے ڈرتے ہیں بغیر اس کے کہ اس کے کاٹنے کا ہمیں کوئی شعور ہو۔

محبت بعض حسی تجربات کی خوشگوار سی کا اس شے کے تصور کیساتھ اُتلاف ہوتا ہے جس کے اندر اس قسم کے تجربات کے فراہم کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ تجربات کی لذت کے تصور کے شے کی جانب منتقل ہونے کے بعد ممکن ہے ان تجربات کا کوئی واضح شعور باقی نہ رہے، جن کی بنا پر ہم کو اس سے محبت ہوتی ہے۔

ارادہ عضلی حرکت کے تصورات کا ان تصورات لذات کے ساتھ اُتلاف ہوتا ہے جو حرکت سے پیدا ہوتے ہیں۔ ابتداءً حرکت خود بخود پیدا ہوتی ہے، اور غیر متوقع لذت کا باعث ہوتی ہے۔ بعد ازاں لذت کا تصور حرکت کے ساتھ اس درجے مرتبط ہو جاتا ہے کہ جب کبھی ہم اس کا خیال

کرتے ہیں، حرکت کا تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ اور تصور حرکت جب واضح طور پر ہوتا ہے، تو یہ حرکت کا باعث ہو جاتا ہے۔ یہ ارادی فعل ہوتا ہے۔

اس مذہب کے فلسفی کے لئے اس سے زیادہ کوئی بات سہل نہیں ہوتی کہ لامتناہیت جیسے تصور کی تجربے سے توجیہ کر دے۔

اس کو اس میں اختلاف تصورات کے قوانین میں سے ایک قانون کا معمولی مظہر نظر آئے گا۔ اور وہ قانون یہ ہے کہ ایک شے کا تصور لازمی طور پر کسی ایسی دوسری شے کے تصور کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے جس کا اس کے ساتھ اکثر و بیشتر تجربہ ہوتا ہے، اور اس کے خلاف بہت کم ہوتا ہے چونکہ ہم کو کسی مکانی نقطہ کا اس سے پرے کے نقطوں کے بغیر کوئی تجربہ نہیں ہوتا، اور نہ کسی زمانی نقطہ کا اس کے مابعد کے نقطوں کے بغیر علم ہوتا ہے، اس لئے اختلاف کے اہل قانون کی بنا پر ہمارے لئے کسی نقطہ مکانی یا زمانی کا خیال خواہ وہ کتنا ہی بعید کیوں نہ ہو، اس سے بھی بعید تر نقاط کا خیال کئے بغیر ناممکن ہوتا ہے۔ اور اس طرح سے ان نقطوں کے اصلی و داخلی مفروضہ خاصہ کی قانون اختلاف سے کامل توجیہ ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات ہماری سمجھ میں آ جاتی ہے کہ اگر مکان و زمان کی فی الحقیقت انتہا ہوتی تو بھی ہم اس تصور کا اسی طرح سے تعقل نہ کر سکتے جس طرح کہ اب نہیں کر سکتے۔

انتہائی نفسیات کی یہ مسئلہ بہ استثنائے آخر نہایت ہی بے ڈھنگے پن سے بیان کی گئی ہیں، لیکن یہ ہماری وقتی ضرورت کے لئے کافی ہیں۔ ہارٹلی اور جیمس مل نے ہیوم کے بعد اس قدر اصلاح کی کہ اختلاف کے بجائے چند اصول کے ایک اصول متعارف یا عادت کا مقرر کیا۔ ہارٹلی مشابہت کو نظر انداز کرتا ہے، اور جیمس مل اس کا ایک عبارت میں ابطال کرتا ہے، جو اس میں شک نہیں کہ ادب کے عجائب میں سے ہے۔

”مجھے یقین ہے کہ اگر بغور دیکھا جائے، تو یہ ثابت ہو گا کہ ہم مشابہ چیزوں کے ایک ساتھ دیکھنے کے خوگر ہوتے ہیں۔ جب ہم ایک درخت دیکھتے ہیں، تو ہم ایک سے زیادہ درخت دیکھتے ہیں، یا جیسا ایک انسان کو

دیکھتے ہیں، تو ایک سے زیادہ انسان دیکھتے ہیں، جب ایک بھیڑ کو دیکھتے ہیں تو ایک سے زیادہ بھیڑ کو دیکھتے ہیں۔ اس مشابہت میں قانون کثرت (یعنی مقارنت) کی مشابہت پائی جاتی ہے جس کی یہ محض ایک جزئی مثال معلوم ہوتا ہے۔

مسٹر ہربرٹ اسپنسر نے حال ہی میں ایسی فقہیات کے قائم کرنے کی کوشش کی ہے جو اختلاف مشابہت کو بالکل نظر انداز کرتی ہے، اور ایک باب میں جو مذکورہ عبارت کی طرح سے نوادریں سے ہے، دو تصوروں کے اختلاف کی اس طرح سے توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ پہلے میں تو اس وقت کا جب اس کی پہلے پہل جس ہوئی تھی، دیدہ و دانستہ حوالہ دیا ہے، اور جو بھی اس نقطہ زمانی کا خیال کیا جاتا ہے، اس کا مافیہ یعنی دوسرا تصور فوراً خیال میں آجاتا ہے۔ مسٹر بین اور مل اور موجودہ زمانے کے اکثر علمائے فقہیات مشابہت اور مقارنت دونوں کو اختلاف کے اساسی اصول کی حیثیت سے باقی رکھتے ہیں۔

پروفیسر بین نے اختلاف کی جو شرح کی ہے، اس کے متعلق لوگوں کو اس امر پر اتفاق ہے کہ یہ انگریزی مذہب اختلاف کی بہترین شرح ہے۔ وہ ادراک مطابقت و فرق اور دونوں قسم کے اختلاف یعنی اختلاف مقارنت و مشابہت کو مجموعی طور پر اس کے مساوی سمجھتے ہیں جو کچھ کہ صحیح معنی میں نقطہ عقل سے متصور ہوتا ہے۔ بیانی نقطہ نظر سے بین صاحب کے صفحات مفید ہیں، اور ان پر بہت محنت صرف کی گئی ہے، اگرچہ جس انداز پر میں نے اس موضوع پر بحث کرنے کی کوشش کی ہے، اس کے مطابق میں ان سے کوئی بہت زیادہ تشبیہی اہمیت منسوب نہیں کر سکتا۔ اختلاف مشابہت جس سے برطانوی مذہب اختلاف نے بین سے پہلے بہت ہی غفلت برتی تھی اس کی بھی بین صاحب نہایت ہی فیاضی کے ساتھ مثالیں بیان کرتے ہیں۔ دلنشین ہونے کے اعتبار سے ذیل کی عبارت نقل کی جاتی ہے، اور اس قسم کی عبارتیں ان کے یہاں بکثرت ہیں۔

یہاں شکل میں مشابہت اور استعمال میں فرق اور استعمال میں مشابہت

اور شکل میں فرق یہ دو مختلف اوصاف بہم ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم شکل کو پیش نظر رکھیں تو ایک رستے سے دوسرے رستوں اور رستیوں کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر ہم اس کے استعمال پر غور کریں تو اس سے لوہے کے تار لکڑی کی ٹیک لوہے کے حلقے چمڑے کے پٹے یا ندانے وارچکر کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا ہے۔ باوجود اختلاف شکل انتقال ذہن مشترکہ غایت کی بنا پر ہو جاتا ہے۔ اگر حسی مظاہر ہمارے لئے بہت زیادہ دلکشی رکھتے ہوں تو ایسی اشیاء کے یاد کرنے میں زیادہ دشواری ہوگی جو صرف غایت و استعمال میں مشابہ ہوتی ہیں۔ اس کے خلاف اگر ہماری توجہ تمام تر افادے کی جانب ہو تو جو خصوصیات اس کے لئے لازمی نہیں ہیں ان کی طرف بہت کم توجہ ہوگی۔ اس ہم کو موجودہ شے کسی ایسی گذشتہ شے کو یاد دلائے گی جو بہ اعتبار استعمال تو اس کے مشابہ ہوگی اگرچہ اور امور میں اس سے مختلف ہو۔ جب ہمارا ذہن ایک خیال یعنی قوت متحرکہ میں مصروف ہو جاتا ہے تو ہم گھوڑے و خانی انجن اور آبشار کے فرق کو فراموش کر جاتے ہیں۔ ان کے مابین جو فرق و اختلاف ہے اس میں شک نہیں کہ اس کی بنا پر ایک عرصے تک ہمارا ذہن اس ذیل میں ان کے مشابہ ہونے کی طرف متوجہ نہیں ہوا تھا۔ اور ممکن ہے کہ ان زبان کے بچے اس مشابہت کی طرف متوجہ نہ ہونا بالکل ہی ناممکن ہو یہ بچانکی قوت کی ایک خاص خصوصیت کی طرف قوی ارتکاز اور خود اشیاء کے عام پہلو کی طرف سے ایک طرح کی بے پروائی کا مشابہ اشیاء کے ذریعے اجیار ہونے کی ذہنی توانائی کے ساتھ عمل کرنا لازمی ہے تب کہیں تین اس قدر مختلف اجسام کی جانب ایک ساتھ ذہن منتقل ہو سکتا ہے۔ اس قسم کی مثال سے ہم کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ میکا کی موجد کے ذہن میں موجودہ مشنری سے نئے قطاعات کیوں پیدا ہو سکتے ہیں۔ جب ایک غور کرنے والے ذہن پر پہلے پہل یہ بات منکشف ہوئی ہوگی کہ متحرک پانی میں ایک خاصہ ایسا ہوتا ہے جو انسانی یا حیوانی لحاظ کے بالکل مشابہ ہے یعنی دوسری اشیاء کے متحرک کر دینے یا حدود و مزاحمت پر غالب آجانے کا خاصہ (جب چشمہ کو دیکھ کر

اس میں اور حیوان میں مشابہت معلوم ہوتی ہوگی) اس وقت محرکات اصلی میں ایک اضافہ ہوا ہوگا اور جب حالات نے اس امر کی اجازت دی ہوگی کہ اس قوت سے اور دن کے بجائے کام میں سلیں تو اس وقت سے تو یہ باقاعدہ اسی زمرے میں شمار ہونے لگی ہوگی۔ موجودہ زمانے کے آدمی کو جو آبی پیٹوں اور بہاؤ پر چلنے والی کشتیوں سے واقف ہوئے ممکن ہے ایسا معلوم ہو کہ اس میں مشابہت بالکل واضح ہے۔ لیکن اگر ہم اپنے آپ کو قدیم زمانے کے انسان کی ذہنی حالت میں لائیں، جب پانی کی روانی ذہن انسانی کو اپنی چمک اپنے شور اور اپنی بے قاعدہ تباہی سے متاثر کرتی تھی، تو یہ بات ہماری آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ اس وقت اس کو حیوانی لطافت کے مشابہ سمجھنا کوئی آسان کام نہ تھا۔ اس میں شک نہیں کہ جب ایک ذہن عالم وجود میں آئے جو فطری ساخت کی بنا پر اشیاء کے سطحی پہلوؤں کی پروا نہ کرے اور اس کے ساتھ ہی اس کے اندر مشابہت معلوم کرنے کی طاقت بھی غیر معمولی ہو، وہی اس قسم کا موازنہ کر سکتا ہے۔ اسی مثال کو ہم ایک نوبت اور اوپر لے جاسکتے ہیں اور دغائی قوت یا پھیلنے والی بھاپ اور میکائی قوت کے معلومہ ذرائع میں مشابہت دریافت کر سکتے ہیں۔ معمولی آنکھ کو مدت سے بھاپ صرف آسمان میں بارہوں کی صورت میں نظر آتی تھی یا دیوچی کے ڈھکنے پر سے کھد کھد کی آواز اور چند انچ بلند کھڑکی شکل کے بادل میں نظر آیا کرتی تھی۔ ممکن ہے بھاپ کے زور سے دیوچی کے ڈھکنے کے اٹھ جانے کی طرف بھی کبھی بھی توجہ منعطف ہوئی ہو۔ مگر کس قدر عرصے کے بعد کسی شخص کی توجہ اسی مشابہت کی طرف منعطف ہوئی ہے جو ہوا کے جھوکے پانی کی دھار اور انسانی عضلہ کے عمل کے مابین ہے۔ ان کے مابین بعد اس قدر تھا کہ اس قسم کی خفیف مشابہت سے وہ رفع نہ ہو سکتا تھا۔ مگر آخر کار ایک ذہن پر یہ مشابہت منکشف ہو گئی اور اس کے بعد اس کے نتائج مرتب ہوئے۔ اس سے پہلے اس مشابہت کی طرف اور لوگوں کا ذہن بھی متوجہ ہوا تھا مگر اس کے یہ نتائج مرتب نہ ہوئے تھے۔ اس قسم کے اذہان لاکھوں اذہان عالم پر

فوقیت رکھتے ہوں گے۔ اور اب ہم ان کے تفوق کی وجہ بیان کرتے ہیں۔
 واٹ کی ذہنی سیرت میں وہ تمام عناصر موجود تھے جو اس قسم کی صورت میں
 کسی عظیم الشان مشابہت کے دریافت کر لینے کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔
 فطرت نے اور نیز تعلیم و تربیت نے اس کو اجسام کے میکانیکی خواص دریافت
 کرنے کے لئے بہت موزون بنا دیا تھا۔ پہلے سے واقفیت کافی تھی اور فطرۃً
 اشیا کے سطحی حسی نتائج کی طرف توجہ ہونے سے وہ نافر تھا۔ یہ بات کہ
 اور بہت سے آدمیوں میں اس قسم کی تمام قابلیتیں جمع تھیں، بہت ممکن
 نہیں بلکہ اغلب ہے۔ کیونکہ یہ باتیں عام قابلیتوں سے ماوراء نہیں ہیں۔
 میکانیکی تعلیم میں تو یہ معمولاً داخل ہونی چاہئیں۔ یہ امر کہ اس کا انکشاف اس سے
 پہلے کیوں نہیں ہوا، اسی بات کو فرض کرتا ہے کہ اس کے علاوہ کسی اور غیر معمولی
 شے کی ضرورت تھی اور یہ شے عام طور پر مشابہت کے دریافت کرنے
 یا اختلاف و فرق کے مابین مشابہت کا پتہ چلانے کی قوت تھی۔ اس مفروضے
 سے واقعے کی توجیہ ہوتی ہے اور یہ دخانی انجن کے موجد کی معلومہ سیرت
 کے مطابق ہے۔“

استخفاف کے متعلق ڈاکٹر باگسن کے بیان کو عام طور پر انگریزی میں
 بہترین تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہ تمام مصنف کم دیش مراحت کے ساتھ سالماتی
 تصورات کے قائل ہیں جو بار بار آتے ہیں۔ جو منی میں اسی ضمنیاتی مفروضے کو
 زیادہ واضح طور پر سمجھا گیا ہے اور ہر بارٹ اور اس کے تبعین نے جن کا
 اثر ابھی تک اپنے وطن میں غالب تھا اس کو منطق کی انتہا تک پہنچا دیا ہے،
 اگرچہ اس حالت میں یہ اور بھی زیادہ قابل نفرت معلوم ہوتا ہے۔ ہر بارٹ
 کے نزدیک ہر تصور ایک مستقل وجود ہوتا ہے جس کا شعور میں داخلہ اتفاقی
 طور پر ہو جاتا ہے جس حد تک کہ شعور کے متشاگاہ میں داخل ہونے میں
 کامیاب ہوتا ہے، یہ اس تصور کو شعور سے خارج کر دیتا ہے جو اس سے
 پہلے وہاں ہوتا ہے۔ لیکن اس فعل سے اس کو دوسرے استخفاف پر ایک طرح
 کی قوت حاصل ہو جاتی ہے جو اور مواقع پر اس کے دوسرے کے ساتھ ذہن میں

آنے کو آسان کر دیتا ہے۔ جس ذہانت کے ساتھ خاص امثلہ اختلاف کو بھی اس کشمکش و اخراج کی زبان میں بیان کیا گیا ہے، وہ حیرت انگیز ہے، اور تحلیلی تکمیل کے اعتبار سے یہ برطانوی مذہب کے کام سے بہت بڑھ گیا ہے۔ مگر جہاں خود وہ عناصر جن کی تحلیل کی گئی ہے، مصنوعی ہوں وہاں اس تحلیل کو قابل تعریف نہیں کہا جاسکتا۔ اور مجھے اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ اس ذیل میں ہار بارٹ کی لائینی نفاطی سے گہن آتا ہے، ہرپس جو حال ہی کے جرمن نفسیاتی ہیں اور بہت ضوابط کا لحاظ رکھتے ہیں، انھوں نے بھی نظریہ تصورات پر اس طرح بحث کی ہے کہ مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اس میں جو کچھ ذہانت علم و ذکاوت انھوں نے دکھائی، اس کی وجہ سے یہ اور بھی قابل افسوس نظر آتا ہے۔ اس قسم کے فرضی اختراعات میری رائے میں ہمارے فن میں مفید ہونے کے بجائے محض بار اور رکاوٹ ہوتے ہیں۔

فرانسیسی میں موسیور بیر اختلاف کے باب میں اس موضوع پر سب سے زیادہ خوبی کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔ انھوں نے جس انداز سے اس پر بحث کی ہے، اس اعتبار سے تو ان کا بیان میری نظر میں صرف بائیس سے دوسوے درجے پر ہے۔

گذشتہ باب میں ہم امتیاز کی اصلاح کے سلسلے میں یہ کہہ چکے تھے کہ مفید نتائج کی توجیہ اختلاف سے ہوتی ہے۔ آئندہ ابواب میں بہت کثرت سے اس امر کے ثبوت ملیں گے کہ یہ اور اعمال میں نہایت کثرت کے ساتھ شریک ہوتا ہے، اور اس وقت اس بات کو بخوشی تسلیم کر لیں گے کہ باوجود اس امر کے کہ کبھی کبھی اس کو نہایت ہی مبہم طور پر بیان کیا گیا ہے، پھر بھی تحلیل کے بہت ہی کم اصول کسی فن میں اس سے زیادہ مفید ثابت ہوئے ہیں۔ خود ہم نے اس کے زیادہ صراحت کے ساتھ بیان کرنے اور علی حوالہ اور محض معلوم اضافات کے مابین کثیر الوقوع خلط سے بچنے کی جو کوشش کی ہے، اس کی بنا پر ہم کو ان لوگوں کی عظیم الشان خدمات کی طرف سے آنکھیں بند نہ کر لینا چاہئیں، جنھوں نے اس خلط کو محسوس نہ کیا تھا۔ اس عملی نقطہ نظر سے تو یہ صحیح معنی میں منالطہ انعام الذہول ہو گا کہ تصورات کے سالماتی نقطے کو

رو کرنے کے بعد یا یہ ثابت کرنے کے بعد کہ مشابہت اور مقارنت کا وجود ہر
 اختلاف کے ختم ہونے کے بعد ہی ہو سکتا ہے، یہ خیال کرنے لگیں کہ ہر سہم نے
 نقیات اختلاف پر ایک ضرب کاری لگا دی ہے تصورات کی جگہ ایک طرف اشیا کو
 اور دوسری طرف دماغی اعمال کو دینے کے بعد ہی، اختلافی نقیات کا جسد
 جمال کا تھاں رہتا ہے، اور ان اصطلاحوں میں بھی استعدادات اور اعمال کی
 تحلیل اسی قدر قطعی ہے جس قدر کہ قدیم اصطلاحوں میں تھی۔



باب پانزوم

ادراک زمان



آئندہ دو باب جو ہیں، ان میں میں اس شے سے بحث کروں گا جس کو عموماً داخلی ادراک کہتے ہیں، یعنی ادراک زمان، اور ان واقعات سے بحث ہوگی جو اس میں ایک تاریخ پر حاوی ہوں، اور خصوصاً جب کہ تاریخ گذر چکی ہو جس صورت میں اس قسم کے ادراک کو حافظے کے نام سے موسوم کرتے ہیں کسی شے کو گذشتہ خیال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ گذشتہ کا خیال ہمارے تصورات میں داخل ہو۔ حافظے کے باب میں معلوم ہو چکا، کہ بہت سی چیزوں کو ہمارے گذشتہ سمجھنے کی یہ وجہ نہیں ہوتی کہ خود ان کے اندر اس قسم کا کوئی وصف ہوتا ہے۔ بلکہ ان کو ہم اس وجہ سے گذشتہ سمجھتے ہیں، کہ یہ اور ایسی چیزوں کے ساتھ اشتکاف رکھتی ہیں، جو ہمارے لئے گذشتہ کا مفہوم رکھتی ہیں، مگر ان چیزوں کو گذشتہ میں کس طرح سے حاصل ہوتا ہے۔ ہمارے گذشتہ پن کے تجربے کی اصل کیا ہے، اور ہم کو اس لفظ کے معنی کہاں سے حاصل ہوتے ہیں۔ یہی وہ سوال ہے جس پر غور کرنے کی متعلقہ کو اس باب میں دعوت دی جاتی ہے۔ ہمیں معلوم ہو گا کہ ہم کو ہر وقت ماضی کا ایک ایسا احساس رہتا ہے جو اپنی نظیر آپ ہی ہوتا ہے، اور جس کا باری باری ہمارا ہر تجربہ شکار ہوتا ہے۔

ایک شے کو گزشتہ خیال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کو ان اشیاء میں یا ان کی جہت میں خیال کریں جو موجودہ لمحے میں اس کیفیت سے متاثر نہ علوم ہوتی ہیں۔ زمانہ گزشتہ کی یہ مثال ہوتی ہے جس پر حافظہ اور اپنے نظام قائم کرتے ہیں۔ اور اس باب میں ہم زمانے کی اس نفسی و ذاتی حس سے بحث کریں گے۔

اگر شعور کی ساخت لڑی کی سی ہوتی جس میں حس اور مثال علیحدہ علیحدہ ہوتے تو ”ہم کو موجودہ لمحے کے علاوہ کسی اور شے کا کبھی علم نہ ہو سکتا۔ جب کوئی حس ختم ہوتی تو یہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتی اور ہماری یہ حالت ہوتی کہ گویا موجودہ لمحے سے پہلے ہم کبھی دنیا میں تھے ہی نہیں..... ہم تجربہ حاصل کرنے کے بالکل نا قابل ہوتے۔ اگر ہمارے تصورات سلاسل میں بھی مربوط ہوتے تو چونکہ وہ صرف تشریف میں ہوتے اس لئے اس وقت بھی ہم کسی قسم کے علم حاصل کرنے کی استعداد نہ ہوتی۔ اس مفروضے کے مطابق ایک تصور کے بعد دوسرا ہوتا مگر بس اسی قدر ہوتا۔ ہمارے شعور کی تدریجی حالتیں ختم ہونے کے ساتھ ہی ہمیشہ کے لئے تشریف لے جاتیں۔ ان آتی دلی حالتوں میں سے کوئی ایک حالت ہمارا کل وجود ہوتی“

ان حالات میں بھی ہمارا عمل معقول ہو سکتا بشرطیکہ وہ مشین جس سے ہمارے سلاسل مثال پیدا ہوتے ان کو معقول ترتیب کے ساتھ پیدا کرتی۔ ہم موقع و محل کے مطابق تقریریں کر سکتے۔ اگرچہ ہم کو اس لفظ کے علاوہ جو ہمارے لبوں پر ہے اور کسی بات کا علم نہ ہوتا صحیح رائے قائم کر سکتے مگر اپنی پسند کے پورے وجوہ کبھی ہمارے سامنے نہ آتے۔ ہمارا شعور جگنو کی سی مشعل ہوتی جو اسی نقطہ کو روشن کرتی جس پر کہ یہ براہ راست ہوتی مگر اس کے علاوہ اور اس کو کامل تاریکی کے عالم میں جھوٹا دیتی، آیا ان حالات میں کوئی بہت زیادہ ترقی یافتہ عملی زندگی ممکن ہوتی یہ امر بہت ہی زیادہ مشکوک ہے۔ مگر اس کا تصور کر سکتے ہیں۔

میں یہ مفروضہ صرف اس لئے قائم کرتا ہوں کہ ہماری حقیقی فطرت تقابل کے

ذریعے سے زیادہ واضح ہو جائے۔ ہمارے احساسات اس طرح مختصر کبھی نہیں ہوتے اور ہمارا شعور جگنو کے شعلے کی مدت تک کبھی نہیں سکر پاتا۔ چشمے کے کسی دوسرے حصے کا علم ماضی یا مستقبل قریب یا بعید کا موجودہ شے کے علم کے ساتھ منسلک نہ رہتا ہوا ہوتا ہے۔

آئندہ چل کر معلوم ہو گا کہ ایک سادہ حس تجربہ محض ہوتی ہے اور ہمارے ذہن کی تمام مقررہ حالتیں اشیاء کے انقباضات ہوتی ہیں جن میں کچھ نہ کچھ پیچیدگی شریک ہوتی ہے۔ اس پیچیدگی کا ایک جزو اس معروض کا جو ابھی گزر چکا ہے، ہدائے بازگشت ہوتی ہے اور اس سے کم درجے پر آنے والے معروض کا احساس پیشین ہوتا ہے معروضات شعور میں رفتہ رفتہ محو ہوتے جاتے ہیں اگر موجودہ خیال اب ج ۵۵ و ذ ہے تو اس کے بعد دالاب ج ۵۵ و ذ ح ہو گا اور اس کے بعد دالاج ۵۵ و ذ ح ہو گا یعنی باقیات ماضی بتدریج خارج ہوتے جائیں گے اور نئے آنے والے ان کی جگہ لیتے جائیں گے۔ گذشتہ معروضات کے یہ باقیات حافظہ اور انتظار کے تخم ہوتے ہیں یعنی گذشتہ اور آئندہ حاسہ زمانی کے۔ اس سے شعور کو وہ تسلسل حاصل ہوتا ہے جس کے بغیر یہ چشمہ نہ کہلا سکتا تھا۔

اب جب کبھی میں شعور کی طرٹ دیکھتا ہوں تو جو کچھ میں پاتا ہوں وہ ہوتا ہے جس کو میں اپنے شعور سے علیحدہ نہیں کر سکتا یا جس کا میں شعور نہیں کر سکتا، اور اگر اس کا میں شعور کر بھی لیتا ہوں تو یہ مختلف احساسات کا تسلسل معلوم ہوتا ہے، دنوں تحت احساسات کا ہم وقت ادراک خواہ ایک موجودیت کے اجزاء کے طور پر ہو یا تسلسل کے اجزاء کے طور پر مجموعی احساس ہوتا ہے یعنی اقل شعور اور یہ اقل ایک مدت رکھتا ہے۔ زمانی مدت اقل سے علیحدہ نہیں ہو سکتی اور اس کے باوجود ہم نہیں بتا سکتے کہ اس کا کونسا حصہ پہلے آیا اور کونسا آخر میں۔ ہم کہہ کر جاننے کی ضرورت نہیں ہوتی کہ تحت احساسات تسلسل میں آتے ہیں یعنی پہلے ایک اور پھر دوسرا اور نہ یہ جاننے کی ضرورت ہوتی ہے کہ تسلسل میں آنے کے کیا معنی ہیں۔ لیکن شعور کے کسی اقل کو اگر معنوی طور پر محدود کر لیا جائے، تو ہمیں اس میں اول الذکر اور آخر الذکر کے زمانے کے اندر ادراک کے مبادی ملتے ہیں، یعنی اس تحت احساس میں جو خفیف تر ہوتا ہے اور اس احساس میں جو قوی تر ہوتا ہے اور ان کے درمیان تغیر کے۔

محسوس حال کے اندر مدت ہوتی ہے

ذرا دیر کے لئے زمانے کے لمحہ موجودہ کے رونکنے کی نہیں بلکہ اس پر غور و توجہ کرنے کی کوشش کرو تو ایک نہایت حیران کن تجربہ ہوگا۔ یہ موجودہ لمحہ کہاں ہے۔ یہ ہمارے قبضے ہی میں سے کافر ہو گیا ہے قبل اس کے کہ ہم اس کو چھو سکیں یہ ہمارے پاس سے بھاگ چکا ہے اور ماضی میں جا کر مل گیا ہے۔ ایک شاعر جس کا یہ مصرعہ مسٹر ہاگسن نے نقل کیا ہے کہتا ہے

Lemoment ou ge parle est deja loindemo

اور صحیح معنی میں حال کا فہم زمانے کے بہت بڑے حصے میں داخل ہوتے اور

بقیہ ماشیہ منقولہ گذشتہ۔ دوسرے میں یہ کہتا ہوں کہ حافظے کے مبادی شعور کے اقل میں داخل ہوتے ہیں۔ اس کے پہلے مبادی اس اقل میں اسی طرح سے ہوتے ہیں جس طرح سے ادراک کے ہوتے ہیں جس طرح سے تغیر یا فرق کا ہر رکن جس سے یہ اقل بنتا ہے ایک ادراک کی ابتدا ہوتا ہے اسی طرح سے ایک رکن کی دوسرے پر اولیت اگرچہ دونوں حال کے ایک ہی تجربی لمحے میں ملتے ہیں حافظے کی ابتدا ہوتی ہے۔ یہ واقعہ کہ اقل شعور احساس میں منسرق یا تغیر ہوتا ہے، حافظہ اور منفرد اور امکات کی اصلی توجہ ہے۔ ایک اول اور ایک آخر اقل شعور کے اندر شامل ہوتے ہیں اور جب یہ کہا جاتا ہے کہ کل شعور زمانے کی صورت میں ہوتا ہے، یا یہ کہ زمانہ احساس کی اور حیثیت کی صورت ہے تو یہی مراد ہوتی ہے۔ عام طور پر ہم زمانے کو ماضی حال اور مستقبل میں تقسیم کرتے ہیں۔ لیکن صحیح معنی میں حال ہوتا ہی نہیں یہ ماضی اور مستقبل میں تقسیم ہوتا ہے جس کے مابین ایک ناقابل تقسیم نقطہ یا لمحہ ہوتا ہے۔ وہ لمحہ یا نقطہ زمانی صحیح معنی میں حالی ہوتا ہے معمولی طور پر ہم زمانے کے جس حصے کو حال کہتے ہیں وہ اس کا ایک تجربی حصہ ہوتا ہے جس میں کم از کم اقل شعور ہوتا ہے جس کے اندر لمحہ تغیر حال کا زمانی نقطہ ہوتا ہے۔ اگر ہم اس کو مالی کا زمانی نقطہ سمجھیں تو یہ ظاہر ہے کہ اقل احساس کے اندر دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک تحت احساس جو جاتا ہے اور ایک تحت احساس جو آتا ہے۔ ایک کی

رہتے وقت ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حال محض تصوری انتزاع ہے جو یہی نہیں کہ عالم حواس میں کبھی معرض حقیقت میں نہیں آتا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ فلسفیانہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ یاد ہوتی ہے، اور ایک کا متشل ہوتا ہے و دونوں کی حد اقل کے شریع اور ختم پر غیر متعین ہوتی ہے، اور دوسرے اقلوں میں مل جانے کے لئے تیار ہوتے ہیں جو اور بھیجوں سے آتے ہیں۔

زمانے اور شعور کے اقل ہم کو بنے بنائے تیار نہیں ملتے۔ یہ ہم کو فوراً فکر سے بنانے ہوتے ہیں۔ شعور کا کم از کم تجربی لمحہ کو نسا ہوتا ہے۔ یہ کم از کم تجربی لمحہ وہ ہوتا ہے جس کو ہم معمولاً حال کہتے ہیں۔ اور یہ بھی معمولی استعمال کے لئے بہت چھوٹا ہوتا ہے۔ جو جوہر لمحہ اکثر چند سکند یا چند منٹ تک ہوتا ہے اس سے زیادہ کے لئے ہم زمانے کے طول کو متعین کرنا کہتے ہیں کہ ہماری اس سے کتنی مدت مراد ہے مثلاً موجودہ گھنٹہ یا دن یا سال یا صدی۔

لیکن یہ عام طریق خیال اکثر لوگوں کو گمراہ کر دیتا ہے، حتیٰ کہ فلسفی ذہانت کے لوگوں کو بھی۔ اور وہ حال کے متعلق اس طرح گفتگو کرنے لگتے ہیں کہ جیسے یہ کوئی مضبوطی ہو جیسے کہ زمانہ ہم کو ناپنے کے نیتے کی طرح سے نشان لگا ہوا تیار ملا ہو (ایس ایچ ہالسن فلاسفی آف ریفلیکشن جلد اول ۲۴۸ تا ۲۵۲)۔

”زمانے کا استحضار اس حد تک مکان کے استحضار کے مشابہ ہے کہ اس کی ایک خاص مقدار کا ایک ساتھ احضار ہونا لازمی ہے یعنی یہ اس کی ابتدائی اور انتہائی حد میں شامل ہونی چاہیے۔ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک مسلسل تصور کرنے میں اس میں شک نہیں کہ وقت تو صرف ہوگا لگوں کا استحضار نہ ہوگا کیونکہ یہ کل تسلسل کے فوراً سمجھنے کے بجائے ایک عنصر کو دوسرے عنصر سے بدل دے گا۔ زمانے کے تعقل کے لئے دونوں نقطے یعنی ابتدا اور انتہاء دونوں ضروری ہیں اور دونوں کو یکساں مراحت کے ساتھ ایک ساتھ موجود ہونا چاہیے۔ (ہر بارٹ ساکالوجی فقرہ ۱۱۵)

فرض کر دو کہ..... اسی قسم کی شاقوی ضربات باقاعدہ وقفات پر ایک دوسرے کے بعد ایسے شعور میں ہوتی ہیں جو ویسے خالی ہے۔ جب پہلی ضرب ختم ہو جاتی ہے تو اس کی مثال غصے میں اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک دوسری آتی ہے۔ یہ پھر اتنا ملان مشابہت کے

غور و فکر کے خوگر نہیں وہ کبھی اس کا تعقل ہی نہیں کر سکتے۔ غور و فکر سے البتہ ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ اس کا وجود ہونا چاہیے، مگر یہ امر کہ اس کا وجود ہے، کبھی ہمارے تجربہ ذاتی کا واقعہ نہیں ہو سکتا۔ ہم کو ذاتی طور پر جس واقعے کا تجربہ ہوتا ہے وہ بقول سٹرائی۔ آرکلی صرف ظاہری حال ہوتا ہے۔ ان کے الفاظ اس لائق ہیں کہ ان کا کام و کمال اقتباس کیا جائے۔ لے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ قانون کی بدولت پہلی کی محاکات کرتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی منکوحہ تمثال سے ملتی ہے۔..... اس طرح سے آواز کے محض تکرار سے ادراکِ زماں کے تمام عناصر ملتے ہیں۔ پہلی آواز رجب اختلاف کے ذریعے سے یاد آتی ہے تو اُس سے ابتدا ملتی ہے۔ دوسری سے انتہا ملتی ہے، اور پچھلے کے اندر باقی رہنے والی تمثالِ زمانے کو ظاہر کرتی ہے۔ دوسرے ارتسام کے لمحے میں پورا ادراکِ زماں ایک وقت میں موجود ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس وقت اس کے تمام عناصر ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں۔ دوسری آواز اور تمثالِ پچھلے میں بالواسطہ موجود ہوتی ہے اور پہلا ارتسام محاکات کے ذریعے سے۔ لیکن اسی فعل میں ہم ایک ایسی حالت سے بھی واقف ہوتے ہیں جس میں صرف پہلی آواز موجود تھی۔ اور ایک اور حالت سے بھی جس میں اس کی تمثالِ پچھلے میں موجود تھی۔ اس قسم کا شعور زمانے کا شعور ہوتا ہے۔ اس کے اندر تصورات کا کوئی تسلسل واقع نہیں ہوتا۔ ورنٹ فریڈلینکل سائی کالوجی، طبع اول صفحہ ۶۸۱ و صفحہ ۶۸۲) یہاں پر یہ بات قابلِ غور ہے کہ ایک ارتسام اور اس کی محاکات دو عمل ہیں جو ایک وقت میں جاری رہ سکتے ہیں۔ اور نیز یہ کہ ورنٹ کا بیان ایک زمانی ادراک کی تحلیل کی کوشش ہے، اور اس کی توجیہ نہیں ہے کہ یہ کس طرح ہوتا ہے۔

لے۔ لاک نے اپنے دھندلے طریقے کے مطابق حاسہ زمانی کو تسلسلِ تصورات کے تفکر سے اخذ کیا ہے۔ (ایسے کتاب باب ۱۳ صفحہ ۱۳۱) ریڈ نے ٹھیک کہا ہے کہ اگر دس تدریجی عنصر دس مدت بنتی ہے تو ایک سے بھی مدت بنے گی۔ ورنٹ مدت ایسے اجزا کی بنی ہوئی ہوگی جس میں مدت نہوگی جو نامکن ہے۔..... پس میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ ہر وقفہ یا عنصر میں جس سے کل مدت بنی ہوئی ہوتی ہے، مدت ہونی چاہیے

”تجربے کو وقت سے جو تعلق ہے، اس کا وقت نظر سے مطالعہ نہیں کیا گیا ہے۔ اس کے معروضات کو اس طرح سے بیاں کیا جاتا ہے کہ گویا یہ حال سے متعلق ہوں۔ مگر اس ذیل میں جو وقت کا حصہ ہوتا ہے، وہ اس سے بہت مختلف ہوتا ہے، جس کی فلسفے میں یہ تعریف کی جاتی ہے، کہ یہ ماضی و مستقبل کا مقام اتصال ہوتا ہے، جس حال کے معطلے میں حوالہ ہے، وہ درحقیقت ماضی کا ایک جزو ہوتا ہے، (جو ماضی قریب ہوتی ہے) اور جس کے متعلق غلطی سے یہ کہدیا جاتا ہے، کہ یہی وہ وقفہ ہے، جو ماضی اور مستقبل کے مابین ہوتا ہے، فرض کرو کہ اس کا نام ظاہری حال ہے، اور فرض کرو جس ماضی کو اس میں ماضی سمجھا جاتا ہے، اس کا نام بدیہی ماضی ہے۔ ایک نغمے کے تمام سرسننے والے حال کے اندر شامل معلوم ہوتے ہیں۔ دیکھنے والے کو شہاب کے تمام تغیرات مقامی حال میں داخل معلوم ہوتے ہیں۔ اس قسم کے سلسلوں کے اختتام پر وقت کا کوئی حصہ جس کی ان سے پیمائش ہوتی ہے، ماضی معلوم نہیں ہوتا۔ پس اگر زمانے پر انسانی فہم کے اعتبار سے غور کیا جائے تو اس کے چار حصے معلوم ہوتے ہیں، یعنی بدیہی ماضی ظاہری حال حقیقی حال اور مستقبل۔ اس میں سے اگر ظاہری حال کو خارج کر دیا جائے تو یہ تین غیر موجودہ چیزوں پر منقسم معلوم ہوتا ہے، ماضی جس کا وجود نہیں ہوتا، مستقبل جس کا وجود نہیں ہوتا، اور ان کا محل اتصال یعنی حال۔ جس وقت سے یہ پیدا ہوتا ہے، وہ ہمارے لئے ظاہری حال کے فرضی وجود میں ہوتی ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ درحقیقت اس سے زیادہ یقینی کوئی بات ہے ہی نہیں کہ مدت کے ہر عنصر میں مدت ہونی چاہیے، جس طرح سے امتداد کے ہر حصے میں امتداد ہونا چاہیے۔ اب یہ بات قابل غور ہے کہ ان عناصر مدت یا تدیہی تصورات کے منفرد وقفوں میں تصورات کا کوئی تسلسل نہیں ہے۔ لیکن ان کے متعلق ہم کو یہ خیال کرنا چاہیے کہ یہ مدت رکھتے ہیں۔ اس لئے ہم یقین کے ساتھ یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، جہاں ذہن کے اندر تسلسل تصورات ہے وہاں مدت کا تعقل ہوتا ہے (عقلی قوتیں ایسے ۳ باب)

مختصر یہ ہے جس حال کا علی طور پر وقوف ہوتا ہے، اس کی حالت چاقو کی دھار کی سی نہیں ہوتی، بلکہ ایک زین کی سی ہوتی ہے جس کی ایک خاص چوڑائی ہوتی ہے، اور اس پر ہم سوار ہوتے ہیں، اور اس پر سے زمانے کی دو تین ہم کو نظر آتی ہیں۔ ہمارے ادراک زمانی کی اکائی مدت کہلاتی ہے۔ اس کا ایک اگلا حصہ ہوتا ہے اور ایک بچھلا۔ ایک طرف اس کا منہ ہوتا ہے، اور ایک طرف پشت ہوتی ہے ایک سرے سے دوسرے سرے تک جو نسبت تسلسل کا ادھاک ہوتا ہے، وہ محض اس امتدادی عمارت کے اجزائے طور پر ہوتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ پہلے ہم ایک سرے کو محسوس کرتے ہوں اور اس کے بعد دوسرے سرے کو محسوس کرتے ہوں، اور ادراک تسلسل سے یہ نتیجہ نکالتے ہوں کہ ان کے مابین زمانی مدت ہے، بلکہ ہم مدت زمانی کو چشیت مجموعی محسوس کرتے ہیں، جس کے دونوں سرے اس سے وابستہ ہوتے ہیں۔ یہ تجربہ شروع ہی سے سادہ نہیں، بلکہ مرکب شے معلوم ہوتا ہے۔ محسوس کرتے وقت اس کے عناصر ناقابل انفکاک معلوم ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ماضی کی طرف توجہ کر کے ہم آسانی کے ساتھ اس تجربے کا تجزیہ کر سکتے ہیں، اور اس کی ابتداء انتہا میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

جب ہم ادراک مکان سے بحث کریں گے، اس وقت معلوم ہو گا کہ اس بارے میں یہ ادراک زمان سے بالکل مشابہ ہے۔ زمان میں تباہ، مکان میں مقام کے مطابق ہوتی ہے، اور اگرچہ اب ہم ذہنی طور پر بعید سے بعید مقامات کا تصور کر کے مکان کا نسبتہ وسیع تر تعقل قائم کر سکتے ہیں، جس طرح کہ تدریجی تاریخوں کے سلسلے کو طول دے کر طویل مدتوں کا تعقل کر سکتے ہیں، بائیں ہمہ زمان و مکان دونوں کا ابتدائی تجربہ اکائی کی صورت میں ہوتا ہے جس کے اندر توجہ بعد میں ایک دوسرے کی نسبت سے اجزاء کا امتیاز کرتی ہے۔ اجزاء کے پہلے سے موجود ہوئے بغیر جسے کہ کسی زمان یا مکان میں ہوتے ہیں، بعد کے امتیاز سے اس کے سوا اور کچھ معلوم نہ ہوتا کہ یہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور اس کے کوئی معنی نہ ہوتے کہ ایک سلسلے میں

تو فرق کو زمانی سلسلے سے فسوب کیا جاتا ہے، اور دوسرے میں مکانی سے۔
 اور جس طرح بعض تجربات میں ایسا ہوتا ہے کہ ہم کو اشیاء سے پڑ ایک
 وسیع مکان کا احساس ہوتا ہے، مگر ہم بین طور پر ان میں سے کسی کے مقام کو
 متعین نہیں کر سکتے، اسی طرح جب زمانے میں بہت سے ارتسامات نہایت
 سرعت کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں، تو اس وقت اگرچہ ہم کو
 اس امر کا بین طور پر وقوف ہوتا ہے کہ ان میں ایک خاص مدت لگتی ہے،
 اور یہ سب ایک ہی وقت میں نہیں ہو رہے ہیں، مگر ممکن ہے کہ ہم یہ بھی نہ
 بتا سکیں کہ ان میں سے کونسا پہلے ہوا ہے، اور کون سا بعد میں آیا یہ بھی ممکن
 ہے کہ بیان کرتے وقت ہم ان کی اصلی ترتیب کو الٹ دیں، پیچیدہ زمان
 رد عمل کے اختبارات میں جہاں اشارے حرکات اور آلات کے چرچراہٹ
 یکے بعد دیگرے نہایت سرعت کے ساتھ عمل کرتے ہیں، تو ابتداءً مشاہدہ
 کرنے والے کو ان کی ترتیب کے معلوم کرنے میں دشواری ہوتی ہے، مگر
 اس کے متعلق ہم کو کبھی شبہ نہیں ہوتا کہ وقت خالی نہیں ہے۔

قلیل مدتوں کے متعلق ہمارے اندازے کی صحت

اب ہم کو زمانی اور اک کے واقعات کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنا چاہئے
 کیونکہ یہ ہمارے نظری نتیجے کے لئے بمنزلہ ابتدائی قدم کے ہے۔ ان میں سے
 اکثر واقعات نہایت صبر کے ساتھ انتظار کر کے مرتب ہوئے ہیں، بعض معمولی
 طور پر تجربے میں آئے ہیں۔

اول تو ہم کو مدت اور مکان کی ابتدائی حصوں کے مابین ایک بین فرق
 محسوس ہوتا ہے۔ اول الذکر کا حلقہ بہت ہی تنگ ہے۔ آنکھ کے مقابلے میں
 حاسہ زمانی کو آلہ قاصر کہہ سکتے ہیں۔ آنکھ ایک نظر میں روڈوں ایکڑوں
 اور میلوں تک دیکھ لیتی ہے، اور بعد میں ان کو واضح طور پر شناخت ہو نیوالے
 قناہی حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، اس کے برعکس مدت کی اکائیاں جن کو

حادثہ زمانی آن واحد میں محسوس کر سکتا ہے، وہ چند سکند کے مجموعوں سے زیادہ نہیں ہوتیں۔ اور ان مجموعوں بہت ہی کم حصوں کا واضح طور پر احساس ہو سکتا ہے (آئندہ جیل کر معلوم ہو گا کہ ان کی تعداد چالیس سے زیادہ نہیں ہے)۔ جن مدتوں سے ہم کو عملی طور پر زیادہ تر سابقہ پڑتا ہے (منٹ گھنٹے دن وغیرہ) ان کا تعقل علامات کے ذریعے سے کرنا پڑتا ہے، اور ان کو ذہنی جمع کے ذریعے سے ترتیب دینا ہوتا ہے، جس طرح سے سینکڑوں میلوں اور اس سے زائد فاصلوں کے متعلق کرنا پڑتا ہے، جو عالم مکان میں اکثر اشخاص کی عملی محسوس سے باہر ہوتے ہیں۔ ایک چوتھائی میل کے فاصلے کا ادراک کرنے سے ہمارے واسطے صرف کھڑکی سے باہر منہ نکالنا کافی ہوتا ہے اور ہم کو اس کا ایک فعل سے ادراک ہو جاتا ہے جو اگرچہ کسی حد تک منتظم استلافات کا بھی نتیجہ ہوتا ہے، مگر باوصف اس کے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فوراً عمل میں آگیا ہے۔ ایک گھنٹے کے محسوس کرنے کے لئے ہم کو لا متناہی طور پر آب آب آب آب آب شمار کرنا پڑتا ہے۔ ہر آب علیحدہ زمانی قطعہ کا احساس ہوتا ہے۔ اور ان قطعہات کا کامل مجموعہ کبھی ہمارے ذہن پر واضح ارتسام قائم نہیں کرتا۔

اس قسم کے کتنے قطعہات کا ہم کو ایک ساتھ احساس ہو سکتا ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے اگر یہ بڑے قطعے ہوں تو بہت کم، اور اگر یہ بہت ہی چھوٹے ہوں تو زیادہ کا، اور اگر یہ ہمارے ذہن کے سامنے مرکب مجموعوں میں آئیں جن میں سے ہر ایک مجموعہ علیحدہ علیحدہ چھوٹے قطعہات ہوں تو ہم کو بہت زیادہ قطعہات کا احساس ہو سکتا ہے۔

سماعت ایسا حاسہ ہے جس کے ذریعے سے مدتوں کی تقسیمات نہایت واضح طور پر ہو سکتی ہیں۔ زمانی حاسے کے متعلق جس قدر کام ہوا ہے وہ صوتی ضربات کے ذریعے سے ہوا ہے۔ پس ہم آوازوں کے کتنے لمبے سلسلے کو اس طرح مجموعوں میں ترتیب دے سکتے ہیں کہ کسی نسبت بڑے یا چھوٹے سلسلے سے خلط واقع نہ ہو۔

فطری طور پر ہم میں یہ رجحان ہوتا ہے کہ یکساں اصوات کے سلسلے کو

کسی نہ کسی طرح کی تال میل میں توڑ لیتے ہیں۔ ہم غیر ارادی طور پر ہر دوسری یا تیسری یا چوتھی ضرب میں ایک طرح کا زور فرض کر لیتے ہیں، یا اس سلسلے کو اور بھی زیادہ پیچیدگی کے ساتھ تقسیم کر لیتے ہیں۔ جب کبھی ہم ارتسامات کو اس تال میل کی شکل میں سمجھتے ہیں تو ہم ان کے طویل سلسلے کو بغیر کسی گڑبڑ کے شناخت کر سکتے ہیں

مثلاً شعر کی ہر قسم اپنا علیحدہ قانون رکھتی ہے اور متواتر اتار چڑھاؤ کے ذریعے سے ہم کو ایک رگن کی کمی یا زیادتی محسوس ہو جاتی ہے مختلف مصرعوں کو ایک بند کی شکل میں ترتیب دے سکتے ہیں، ہم دوسرے بند کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ اس کا دوسرا پہلے کے دوسرے مصرعے سے اس قدر مختلف ہے۔ حالانکہ اگر یہ مصرعے اس طرح سے دو بندوں میں نہ ہوتے تو ان کا علیحدہ کبھی موازنہ نہ ہوتا۔ مگر تال میل کے یہ نظام بہت جلد انتہا کو پہنچ جاتے ہیں۔ موسیقی میں جیسا کہ ونٹ کہتا ہے اگرچہ وزن کے اندر شدت موت کے بارہ تغیر (جیسا کہ ۱۱ میں ہے) نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتے ہیں۔ مگر تال میل کے مجموعے میں چھ وزن ہو سکتے ہیں اور وقفہ چار اور استثنائی حالتوں میں ۵ [۹۸] مجموعوں میں مشتمل ہو سکتا ہے۔

ونٹ اور اس کے شاگرد ڈیٹرنے دونوں نے اختبارات کے ذریعے سے تدریجی ارتسامات کے متعلق ہمارے ذاتی واضح شعور کی انتہا کے تعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

ونٹ کی تحقیق ہے کہ بارہ ارتسامات کا ایک وقت میں ایک کی طرح سے اتیانہ ہو سکتا ہے۔ صرف شرط یہ ہے کہ ذہن کے سامنے یہ ایک خاص تال میل میں آئیں اور نیچے بعد دیگرے اتنے وقفے کے بعد جو ۳ سے کم ۵ سکند سے زیادہ نہ ہو۔ اس سے وہ مجموعی وقت جس کا وضع طور پر ہر قسم ہو سکتا ہے ۲ سے ۶ سکند تک ہو جاتا ہے۔

ڈیٹرنے نے جو اعداد پیش کئے ہیں وہ اس سے زیادہ ہیں۔ ضربات جب ۲ سے ۱۸ تک کے وقفے سے واضح ہوتی ہیں تو بہت ہی اچھی طرح سے

محسوس ہو سکتی ہیں ایسی حالت میں چالیس ضربات ایک مجموعے کی حیثیت سے نہیں میں رہ سکتی ہیں اور بروقت اعادہ بغیر غلطی کے شناخت ہو سکتی ہے مگر شرط یہ ہے کہ ذہن نے ان کو آٹھ آٹھ کے پانچ ذیلی مجموعوں میں یا پانچ پانچ کے آٹھ ذیلی مجموعوں میں سمجھا ہو۔ جب ضربات کے مجموعے بنانے کی ممانعت کر دی گئی اور صرف توجہ کے ذریعے دو دو کے جوڑ بنانے کی اجازت دی گئی (اور عملی طور پر اس سادہ ترین جوڑ بندی سے بار اٹھانا ممکن معلوم ہوا) تو بڑی سے بڑی تعداد سولہ دریافت ہوئی جس کا ایک وقت میں ہم ہو سکتا تھا۔ اس سے وہ بڑی سے بڑی مدت جس کا ہم کو یمن اور فوری طور پر وقوف ہو سکتا ہے ۳۰ کا چالیس گونہ یعنی ۱۲ سکند ثابت ہوتی ہے۔

خالی وقت کی انتہا کی مقدار بھی اسی قدر معلوم ہوتی ہے۔ اسل اور مہتر نے دنٹ کے محل میں کام کرتے وقت اس کو پانچ یا چھ سے بارہ سکند تک دریافت کیا ہے۔ فرق شخصی خصوصیات پر نہیں بلکہ مشق پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔

ان اعداد کو اجمالی طور پر اس شے کے اہم ترین حصے کے مطابق سمجھا جاسکتا ہے جن کو چند صفحے پہلے ظاہری حال کہہ چکے ہیں۔ اس کے علاوہ ظاہری حال کے ماقبل و مابعد ایک دھندلا سا حاشیہ ہوتا ہے مگر اس کے اصلی معنی کم و بیش وہ ایک درجن سکند ہوتے ہیں جو ابھی ختم ہوئے ہیں۔

اگر یہ بڑی سے بڑی مدت ہے جس کو ہم ایک آن میں محسوس کر سکتے ہیں تو وہ چھوٹی سے چھوٹی مدت کتنی ہوگی جس کو ہم واضح طور پر محسوس کر سکتے ہیں چھوٹی سے چھوٹی مدت کا ایکسٹرنل اختیار اپتہ چلایا ہے۔ انھوں نے ساورٹ کے پہیے (Savart's wheel) کی دو تدریجی چٹانوں کو اور برقی شعلے کی دو تدریجی کوندوں کو ایسی حالت میں علیحدہ علیحدہ محسوس کیا جب ان میں وقفہ تقریباً ۱۶ سکند تھا۔

آنکھ سے ادراک اس قدر تیز نہیں ہوتا۔ دو شعلوں کو یکے بعد دیگرے سرعت کے ساتھ مرکز ثقل پر ڈالا گیا جب ان کے مابین وقفہ ۴۴.۰۰ سے بھی

کم رہ گیا، تو ایکسز ان کو شناخت نہ کر سکا۔ پریسیڈنٹ ہال جنھوں نے ایک خاص قسم کے سادہ ورٹ کے پیسے سے تجربہ کیا ہے، جس سے مختلف تعداد میں مختلف وقتوں کے بعد آواز پیدا ہوتی تھی یہ کہتے ہیں۔

عدم تسلسل کا اچھی طرح سے ادراک ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اگر ضربات تین یا چار ہوں تو ان کو دو کی نسبت سے زیادہ فاصلے سے ہونا چاہئے۔ جب دو میں آسانی سے امتیاز ہو جاتا ہے، تو اگر تین یا چار کے مابین بھی اسی قدر وقفہ ہوگا تو ان کو نہایت وثوق کے ساتھ دو یا تین کہہ دیا جاتا ہے۔ بہتر یہ ہوگا کہ مشاہدات کو اس طرح سے کیا جائے کہ کم از کم دس یا بیس ضربات تک کی تحقیق ہو، ہر زائد ضرب پر احساس فرق کے لئے جس وقفے کی ضرورت ہوتی ہے، اس کو کل اعتبار میں ایک ہی رکھا جائے۔

جس حالت میں پہلا ارتسام ایک حاسہ پر ہوتا ہے اور دوسرا دوسرے حاسہ پر، اس حالت میں درمیانی وقفے کا ادراک کتر یقینی اور بیشتر مبہم ہو جاتا ہے، اور اس اعتبار سے بھی فرق واقع ہوتا ہے کہ کونسا ارتسام پہلے ہوتا ہے۔ چنانچہ ایکسز کی تحقیق کے مطابق کترین قابل ادراک وقفہ سکندوں میں حسب ذیل ہے۔

نظر سے لمس تک ۵.۶۱

نظر سے لمس تک ۵.۵۳

نظر سے سماعت تک ۵.۱۶

سماعت سے نظر تک ۵.۰۶

ایک کان سے دوسرے کان تک ۵.۰۶۲

زمانی وقفے کو محسوس کرنا تو ایک بات ہے۔ اور یہ بتانا کہ آیا یہ دوسرے وقفے سے کم و بیش ہے، اس سے مختلف بات ہے۔ کچھ اختیاری معطیات ہمدست ہوئے ہیں جن سے اس آخری ادراک کی ذکاوت کا پتہ چلتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ دو زمانوں کے مابین وہ کترین فرق کونسا ہے جس کو ہم محسوس کر سکتے ہیں۔

جب خود زمانے بہت چھوٹے ہوتے ہیں، تو اس وقت فسق بھی بہت کم ہوتا ہے، ایکسز نے آنکھ سے ایک اشارے کو دیکھ کر، جو ایک شعلہ تھا، اپنے پاؤں کے ذریعے سے مکث شدت کے ساتھ ردعمل کئے، اور ان تمام روات پر غور کیا جو اس کو سست یا تیز ہوتی ہوئی معلوم ہوئیں۔ ان کا خیال ہے کہ اس طرح سے جب اوسط سے تقریباً ۱۱ سکند کا فرق ہو، خواہ وہ کمی کی جانب ہو یا زیادتی کی جانب تو ان کو میں نے اس وقت صحیح طور پر محسوس کیا۔ اس حالت میں اوسط ۱۸۴۰ سکند تھا۔ بال اور جیسٹر نے ان وقفوں کا مشاہدہ کیا، جو ان کے آلات کی فزیات کے مابین تھے۔ اس قسم کے دو مساوی عرصوں میں جو ۱۸۴۰ کے مساوی تھے، ایک درمیانی وقفہ داخل کیا گیا، جس کو طرفین سے کم و بیش کر سکتے تھے۔ سلسلے کو دو یا تین مرتبہ سن لینے کے بعد ہی، درمیانی وقفے کے اضافی طول کی اکثر کوئی حس نہ ہوتی تھی۔ چوتھی یا آخری بار سن لینے کے بعد کم و بیش کا فیصلہ ہوتا تھا۔ دو غیر متغیر اور یکساں عرصوں کے مابین ایک متغیر وقفے کے داخل کرنے سے فیصلے میں بہت سہولت ہوتی تھی، حالانکہ وہ غیر یکساں عرصوں کے مابین یہ مقابلتہ بہت ہی کم صحیح ہوتا ہے۔ ان اختبارات میں جب درمیانی وقفے میں طرفین کے مقابلے میں ۱۱ کا فرق ہوتا تھا تو میں مشاہدہ کرنے والوں سے غلطی نہیں ہوئی۔ جب اس میں طرفین کے مقابلے میں ۱۱ کا تغیر ہوتا تھا تو غلطیاں واقع ہوتی تھیں مگر کم۔ اس سے کم سے کم مطلق ادراک شدہ فرق ۳۵۵ ر. تک بڑا ہو جاتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ یہ مطلق اقل فرق جوں جوں وہ زمانے جن کا باہم مقابلہ کیا جاتا ہے، طویل ہوتے جاتے ہیں، بڑھتا جاتا ہے۔ اس امر کے دریافت کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں، کہ اس کو خود ان زمانوں سے کیا نسبت ہوتی ہے، جن کا باہم مقابلہ ہوتا ہے۔ فٹنر کے نفسی طبعی قانون کے مطابق اس کو ایک ہی نسبت ہونی چاہئے۔ مگر مختلف مشاہدے کرنے والوں نے حقیقت حال کو اس سے مختلف پایا ہے۔ اس کے برعکس جن اشخاص نے اس سلسلے میں اختبارات کئے ہیں، انھوں نے فیصلے کی صحت اور غلطی کی جہت

کے بارے میں نہایت دلچسپ اختلافات پائے ہیں، ایسے اختلافات جو ان زمانوں کی مطلق مقدار پر مبنی معلوم ہوتے ہیں، جن میں باہم مقابلہ کیا جاتا ہے۔ اس کے متعلق مختصراً کچھ ذکر کر دینا مناسب ہے۔

اول یہ کہ واقعات جس سلسلے سے بھی اختیار کیا جائے گا، اس میں وہ شے ضرور ہوگی جس کو دیرارٹ نقطہ فرق کہتا ہے۔ یعنی ایسا وقفہ جس کا ہم انتہائی صحت کے ساتھ اندازہ کرتے ہیں یعنی وہ عرصہ جس کو ہم اس سے جتنا کہ یہ درحقیقت ہے نہ تو کم بتاتے ہیں، اور نہ زیادہ اور جس سے کمی بیشی کی صورت میں دونوں جہتوں میں اغلاط بڑھتی جاتی ہیں۔ یہ مدت مختلف مشاہدہ کرنے میں مختلف ہوتی ہے۔ مگر اس کا اوسط نمایاں طور پر غیر متغیر ہے۔

کان کے ذریعے سے جن مدتوں پر غور کیا گیا ان میں اوسط فیضان عدم فرق (سکنڈوں میں) مندرجہ ذیل مشاہدین کے یہاں حسب ذیل تھے۔

۵۷۲	ونٹ
۵۷۵	کولریٹ
۵۷۵ (غالباً)	ایسٹل
۵۷۱	مینر
۵۷۱	اسٹیونس
۵۳۵	ماخ
۵۴۰ (تقریباً)	بیکولا

ان اعداد میں عجیب غریب بات یہ ہے کہ تقریباً $\frac{۲}{۳}$ سکنڈ کی مدت اتنے بہت سے مشاہدہ کرنے والوں کے یہاں ایسی مدت زمانی ثابت ہوتی ہے جس کا سمجھنا اور اعادہ کرنا سب سے زیادہ سہل ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ ایسٹل اور ہیز دونوں نے یہ دیکھا کہ اس مدت کے حاصل ضرب کا درمیانی اعداد کی نسبت زیادہ صحت کے ساتھ اعادہ ہوا اور گلاس نے ایک طرح اپنے مشاہدات میں ہمیشہ ۲۵ سکنڈ کے اضافے سے ایک طرح کا دوران پایا ہے، پس اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

ہمارا احاسہ زمانی بوقت تیز ہوتا رہتا ہے۔ اور یہ وقفہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مختلف مشاہدے کرنے والوں میں مختلف ہوتا ہے۔

ہمارا احاسہ زمانی بھی، اور حواس کی طرح سے قانون تقابل کے تابع معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات کافی صراحت سے ایسٹل کے مشاہدات میں معلوم ہو چکی ہے کہ اگر ایک وقفے سے پہلے طویل تردت گزر چکی ہو، تو اس کو نسبتاً کم بتلایا جاتا ہے، اور اگر اس سے پہلے نسبتاً چھوٹی مدت گزر چکی ہو، تو اس کو نسبتاً زیادہ بتلایا جاتا ہے۔

نیز اور حواس کی طرح سے ہمارا احاسہ زمانی بھی مشق سے تیز ہو جاتا ہے۔ میہنر اپنے اور دوسرے مشاہدے کرنے حضرات میں اختلافات کو محض اسی سبب سے منسوب کرتا ہے۔

وقت کے وہ حصے جو کلک کلک کی آوازوں سے پر ہوتے ہیں اتنی ہی مدت کے خالی حصوں کے مقابلے میں، جب خالی حصوں کی مدت ایک یا دو سکند سے زیادہ نہیں ہوتی ہے زیادہ طویل معلوم ہوتے ہیں۔ یہ صورت حال جو ایک نفسیاتی کو وہ واقعہ یاد دلاتی ہے، جو مکانات کو آنکھ سے دیکھنے میں پیش آتا ہے، اس وقت منقلب ہو جاتی ہے، جب طویل وقفے لے جاتے ہیں۔ شاید اسی قانون کے مطابق ایسا ہوتا ہے کہ ایک بلند آواز سے جو ایک تھوڑے سے وقفے میں محدود ہوتی ہے، وقفہ طویل محسوس ہونے لگتا ہے۔ اور خفیف آواز سے نسبتاً کم معلوم ہونے لگتا ہے۔ ایسے دفعوں کا مقابلہ کرتے وقت جن میں آوازیں ہوں، اس بات کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ آوازیں نہ تو بہت پسند ہوں، اور نہ بہت بلند۔

وقفات زمانی کے ساتھ ایک قسم کا جذبی احساس ہوتا ہے، جس کو موسیقی میں لوگ عام طور پر جانتے ہیں۔ احساس تعمیل سرعت کے ایک۔ وزن کے ساتھ اور احساس تاخیر دوسرے وزن کے ساتھ ہوتا ہے، اور یہ دو احساس مختلف ذہنی حالتوں کے ساتھ میل رکھتے ہیں۔ دیرارٹ نے وقت پسند کی ضربات کے سلسلوں کو سنا جن کی شرح فی منٹ ۴۰ سے لے کر ۲۰ تک تھی، اور یہ پایا کہ بہت تیز سے لے کر بہت سست تک سات مقولات کے تحت

آتی ہیں۔ احساس کے ہر مقولے میں وہ واقعات شامل تھے جو یکے بعد دیگرے ایک رفتار کے حلقے میں ہوئے، ان کے علاوہ اور واقعات نہ تھے۔ یہ کمی نہیں بلکہ کیفی تصدیق ہوتی ہے جو حقیقت میں ایک جالیاتی تصدیق ہے درمیانی مقولہ یعنی وہ رفتار جو نہ تیز تھی اور نہ سست اس میں تقریباً ۶۲ سکند کا وقفہ تھا اور ویراٹ کہتا ہے کہ اس سے ایک طرح کی خوشگوار تال میل پیدا ہوتی تھی۔

راگ میں گت اور سم یا تال میل کا احساس لحن کے احساس سے بالکل مختلف ہوتا ہے جن تالوں کی تال میل بہت نمایاں ہوتی ہے، ان کو اس وقت بھی آسانی کے ساتھ پہچان سکتے ہیں، جب ان کو انگلیوں کے سروں سے میز پر بجا کر پیدا کیا جاتا ہے۔

خالی وقت کے محسوس کرنے کے لئے

ہمارے پاس کوئی حاسہ نہیں

اگرچہ وقت کو ضربات حس میں تقسیم کرنے سے یہ سمجھنے میں مدد ملتی ہے کہ ٹھیک کس قدر وقت گزرا ہے، مگر اس قسم کی تقسیم باطنی النظر میں اس کی روانی کے ادراک کے لئے لازمی معلوم نہیں ہوتی۔ کوئی شخص انکھیں بند کر کے اور خارجی عالم کی طرف سے خیالات کو بالکل الگ کر کے بیٹھ جائے اور صرف زمانے کے گزرنے کی طرف اس طرح سے توجہ کرے جس طرح سے کہ شاعر کہتا ہے کہ ”مثلاً اس شخص کے جو شب کو زمانے کی روانی سننے اور تمام اشیاء عالم کو حشر کی طرف حرکت کرتے ہوئے دیکھنے کے لئے آدھی رات کو جاگتا ہے۔“ اس قسم کی حالت میں ہم کو اپنے خیالات کے مادی مافیہ کے اندر کوئی تنوع نظر نہیں آتا اور جو چیز ہم کو محسوس ہوتی ہے وہ ایسی معلوم ہوتی ہے (اگر ہوتی بھی ہے) کہ ایسی خالص مدتوں کا سلسلہ ہے جو ہماری ذہنی نظر کے آگے پھل پھول

رہی ہیں۔ آیا واقعاً ایسا ہوتا ہے یا نہیں یہ سوال نہایت اہم ہے۔ کیونکہ اگر تجربے کی وہ صورت ہو جیسی کہ باوی النظیر ہم کو یہ معلوم ہوتی ہے، تو ہمارے اندر وقت کے محسوس کرنے کے لئے ایک علیحدہ حاسہ ہوتا ہے۔ اور یہ حاسہ ایسا ہوتا ہے کہ اس کے لئے خالی وقت، بھیج صحیح ہے۔ اور اگر یہ فریب جو اس ہے، تو شاید یہ صورت ہوگی کہ مذکورہ بالا تجربے میں ہم کو وقت کے گزرنے کا جو ادراک ہوتا ہے، وہ وقت کے پُر کرنے اور ہمارے اس مافیہ کے یاد رکھنے کی بنا پر ہوا ہوگا جو ایک لمحہ پہلے اس میں تھا، اور جس کے مافیہ کے ساتھ ہم اپنے آپ کو متفق یا غیر متفق محسوس کرتے ہیں۔

بہت تھوڑی سی تاملی کوشش کے بعد یہ بات ثابت کی جاسکتی ہے کہ آخر الذکر امکان صحیح ہے، اور ہم کو محسوس مافیہ کے بغیر مدت کا بھی اسی طرح ادراک نہیں ہو سکتا جس طرح سے کہ امتداد کا نہیں ہو سکتا۔ جس طرح سے آنکھیں بند کرنے کے بعد ہم ایسا تاریک ساحت بصر دیکھتے ہیں جس میں تاریک ترین روشنی کا کھیل ہمیشہ ہوتا رہتا ہے، اسی طرح سے یہ ہوتا ہوگا کہ ہم خارجی ارتسامات سے قطعاً علیحدہ نہ ہو جاتے ہوں گے، اور ہمیشہ کسی ایسے عالم میں غرق رہتے ہوں گے جس کو دنٹ نے کسی مقام پر شعور عام کا جھٹ پٹا کہا ہے۔ ہمارا قلب حرکت کرتا رہتا ہے۔ نبضیں چلتی رہتی ہیں۔ الفاظ اور جملوں کے ٹکڑے تھنل میں گزرتے رہتے ہیں۔ یہ سب اس دھندلے گھر کی آبادی ہیں۔ اب یہ تمام اعمال با ترتیب دہم آہنگ ہوتے ہیں، اور جس طرح سے یہ واقع ہوتے ہیں بالکل اسی طرح ہم ان کو سمجھتے ہیں یعنی تنفس اور توجہ کی نبضوں کو ہر ایک کی بلندی پستی کے ساتھ ایک باقاعدہ تسلسل کے ساتھ سمجھتے ہیں۔ دل کی حرکت کو بھی اسی طرح سمجھتے ہیں۔ صرف یہ ہے کہ یہ نسبت بہت مختصر ہوتی ہے، لفظوں کو ہم علیحدہ علیحدہ نہیں بلکہ مربوط مجموعوں میں سمجھتے ہیں مختصر یہ کہ ہم اپنے ذہن کو کتنا ہی کیوں نہ خالی کر لیں، لیکن تغیر میں رہنے والے عمل کی کوئی نہ کوئی صورت باقی رہتی ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں، اور کسی طرح سے خارج نہیں کر سکتے۔ عمل اور اس کی ترتیب و موزونئی کے

احساس کے ساتھ اس مدت کا بھی خیال رہتا ہے، جب تک کہ عمل جاری رہتا ہے۔ پس وقوف تغیر ایسی شرط ہے جس پر ہمارا روانی زمانہ کا ادراک ہنسی ہوتا ہے۔ لیکن اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ خود خالی وقت کے تغیرات، وقوف تغیر کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں۔ تغیر کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ کسی معروض قسم کا ہونا چاہیے۔ ایک خارجی یا داخلی حسی سلسلہ یا کوئی عزم و ارادے کا عمل۔

اور یہاں بھی ہم کو مکان کے ساتھ تمثیل نظر آتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بین اور اک مکان کی تدویم ترین صورت ہماری سطح حسی پر کسی قسم کی حرکت ہوتی ہے، اور یہ حرکت دراصل ایک سادہ اور مکمل احساس کی شکل میں ہوتی ہے، اور اس کا اجزائے مقومہ میں تجزیہ (یعنی تدریجی مقامات پر جسم متحرک کا تدوین آنا) اسی وقت ہوتا ہے، جب ہماری تعلیم اتنا زہست ترقی کر جاتی ہے، مگر حرکت ایک تغیر یا عمل ہوتی ہے، اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ زمانی اور مکانی دونوں دنیاؤں میں جن چیزوں کا پہلے علم ہوتا ہے، وہ عناصر نہیں ہوتیں، بلکہ مرکبات ہوتی ہیں علیحدہ علیحدہ اکائیاں نہیں ہوتیں بنے بنائے مجموعے ہوتی ہیں۔ ممکن ہے مجموعے عناصر سے بنے ہوں، مگر کارے عناصر سے واقف ہونے کا سبب یہ ہوتا ہے کہ ہم مجموعوں کو مجموعوں کی حیثیت سے محسوس کر چکے ہیں۔

خالی وقت کی روانی کا مطالعہ کرتے وقت (خالی سے مراد اضافتہ خالی ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) ہم اس کو وقفوں میں سمجھتے ہیں جوں جوں ہم اس کو بڑھتا ہوا محسوس کرتے ہیں، ہم کہتے ہیں، اب، اب، اب، یا ہم کہتے ہیں اور اور اور مدت کی اکائی سے اس قسم کے سلسلے کے مرتب کرنے کو زمانے کی غیر مسلسل روانی کا قانون کہتے ہیں۔ اس کے غیر مربوط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہماری شناخت یا ادراک کے تدریجی اعمال غیر مربوط ہوتے ہیں۔ جس اسی قدر مسلسل ہوتی ہے، جس قدر کہ کوئی اور ختمے مسلسل ہو سکتی ہے۔ تمام سلسل حسوں کے نام ضرور میں لئے جاتے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ

ان کا کوئی محدود حصہ گذر رہا ہے یا گذر چکا ہے۔ ہاگسن کے قول کے مطابق جس بمنزلہ پیمانے کے ہے، اور ادراک بمنزلہ آلہ اشتراق کے ہے جو اس کے طول کو متعین کر دیتا ہے۔ جب ہم ایک ہی مسلسل آواز کو سنتے ہیں تو ہمارے ذہن میں شناخت کے غیر مربوط جزو آتے ہیں، اور ہم بتدریج کہتے ہیں ہاں یہ وہی ہے یہ وہی ہے یہی حال زمانہ کا ہے۔

تھوڑے سے ضرور کے بعد ہمارا مجموعی مقدار کا احساس دھندلا ہو جاتا ہے، اب ہم اس کو یا تو گن کر جان سکتے ہیں۔ یا گھڑی کو دیکھ کر یا اور کسی علامت کے ذریعے سے جب زمانہ گھنٹوں یا دنوں سے بھی زیادہ ہوتا ہے، تو ہم کو اس کا تعقل قطعاً و طلقاً علامات کے ذریعے سے ہوتا ہے، یا اس کے چند واقعات سرسری طور پر ہمارے ذہن میں گذر جاتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہم کو اس مدت کے پورے تھل کا ہرگز دعوے نہیں ہوتا جو ان کے مابین واقع ہے۔ کسی شخص کو بھی اس زمانے اور پہلی صدی مسیحی اور اس زمانے اور دسویں صدی مسیحی کے مابین زمانے کی کمی بیشی کا ادراک ہرگز نہیں ہوتا، اس میں شک نہیں کہ ایک مورخ کو طول مدت کے ساتھ اس زمانے کے ہزاروں واقعات اور مشہور تاریخیں یاد آجائیں گی اور اس وجہ سے کم مدت کے مقابلے میں یہ بڑا معلوم ہوگا۔ اور اسی وجہ سے اکثر لوگوں کا یہ خیال ہوگا کہ ہم کو گزشتہ ایک ہفتے کے مقابلے میں گزشتہ دو ہفتے کے زیادہ طویل ہونے کا ادراک براہ راست ہوگا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں زمانے کے متعلق کسی قسم کا بھی کوئی تقابلی وجدان نہیں ہوتا۔ بعض واقعات و حوادث سے زمانے کا استحضار ہوتا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ایک گھنٹے کا بھی جب مقابلہ کیا جاتا ہے، تو یہی ہوتا ہے۔ یہی حال چند میل کے فاصلے کا ہے، کہ اس میں بھی جب دو فاصلوں کا ہم باہم مقابلہ کرتے ہیں تو اس میں بھی اس تعداد کا خیال ہوتا ہے جس کے ذریعے سے ان کی پیمائش ہوتی ہے۔

اس کے بعد ہم ان تغیرات کو لیتے ہیں جو مختلف طول کی مدتوں میں

ہمارے اندازے سے ظاہر ہوتے ہیں۔ بالعموم جو زمانہ دلچسپ اور گونا گوں تجربات میں بسر ہوتا ہے، وہ گزرتے وقت مختصر معلوم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس خالی وقت گزرتے وقت بہت طویل معلوم ہوتا ہے، لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو بہت مختصر معلوم ہوتا ہے۔ سیر و تفریح کا ایک ہفتہ ممکن ہے بعد میں تین ہفتوں سے بھی زیادہ بڑا معلوم ہو۔ برخلاف اس کے ایک مہینہ بیماری کا بعد میں ایک دن سے زیادہ معلوم نہیں ہوتا۔ بعد میں زمانے کے طول کے محسوس ہونے کا انحصار اس زمانے کی یادداشتوں کی کثرت پر ہوتا ہے۔ جب ہم ماضی پر نظر ڈالتے ہیں تو کثرت اشیا و اوقات و تغیرات اس کے منظر کو وسیع کر دیتے ہیں۔ خلائی رنگی اور معمولی واقعات و حالات اس کو سکڑ دیتے ہیں۔ فان ہولٹائی نے اپنے ناول ”آوارہ گرد“ میں ایک شخص اینٹن کا حال بیان کیا ہے کہ وہ اس گاؤں میں جو اس کا وطن تھا دوبارہ داخل ہوتا ہے۔

”وہ پکار اٹھتا ہے کہ سات برس ہوئے! سات برس ہوئے کہ میں یہاں سے بھاگا تھا۔ مگر اس عرصے میں اس قدر واقعات وقوع پذیر ہو چکے ہیں، کہ یہ زمانہ ستر برس سے بھی زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ مگر اس کے باوجود جب میں گاؤں اور اس کے گرجے کے منار پر نظر ڈالتا ہوں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مجھے نکلے ہوئے سات دن بھی نہیں گزرے۔“

پروفیسر لیٹر بس (جن کی کتاب سے میں اس وقت اقتباس کو نقل کر رہا ہوں) انھوں نے ان مغالطوں کی توجیہ ہمارے اس اصول سے کی ہے کہ جو یادیں تازہ ہوتی ہیں وہ یا تو بہت ہوتی ہیں یا کم ہوتی ہیں۔

”تجربات کا وسیع و گونا گوں حلقہ جو اس کے اس روز سامنے تھا جس روز کہ اس نے گاؤں کو خیر باد کہا تھا، اب اس کے ذہن کے سامنے آتا ہے اور اس کی مثال اس کے سامنے ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ یکے بعد دیگرے سرعت کے ساتھ اس کی آوارہ گرد زندگی کی بڑی بڑی اور بوقلمون مثالیں آتی ہیں جن کے اندر کوئی تاریخی ترتیب نہیں ہوتی، اور نہ تاریخی محرک سے

یہ پیدا ہوتی ہیں، بلکہ ہر قسم کے روابط کے ذریعے سے ایک مثال دوسری مثال کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہے۔ یہ مثالیں اس کے ذہن کے سامنے بلا کسی ترتیب کے ایک ساتھ لہرائی ہیں، جن میں غالباً پہلی مثال پہلے سال کے واقعات کی ہوتی ہے، اور دوسری چھٹے کی۔ اس کے بعد فوراً ہی دوسرے سال کی مثال سامنے آ جاتی ہے، پھر پانچویں کی آ جاتی ہے، اور پھر پہلے کی وغیرہ یہاں تک کہ ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ گویا ستر سال ہی گزر گئے ہوں گے، اور واقعات کی مثالیں کی کثرت سے اس کا دماغ چکرانے لگتا ہے.....

پھر ذہنی آنکھ اس تمام ماضی سے منہ پھیر لیتی ہے، اور خارجی آنکھیں گاؤں اور خصوصاً گرجا کے مینار سے کی طرف دیکھتی ہیں۔ اس کا موجودہ منظر اس گذشتہ منظر کو یاد دلادیتا ہے، یہاں تک کہ شعور محض اسی سے پُر ہو جاتا ہے۔ ایک منظر کا دوسرے منظر سے مقابلہ ہوتا ہے، اور ان کے مابین اس قدر کم تغیر معلوم ہوتا ہے، کہ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ان کے مابین صرف ایک ہفتہ ہی کا وقفہ حائل ہو۔

جوں جوں ہماری عمر بڑھتی جاتی ہے، وقت ہم کو چھوٹا معلوم ہوتا جاتا ہے، یعنی دن مہینے اور سال ہم کو پہلے کی نسبت سے چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ امر کہ گھنٹے بھی پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں، بہت مشکوک ہے۔ منٹوں اور سکندوں میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا۔

جو شخص اپنی یادداشت میں بہت سے پانچ سال شمار کرتا ہو، اس کو خود سے یہ سوال کرنا چاہئے، کہ ان میں سے آخری یعنی گذشتہ پانچ سال اس سے پہلے پانچ پانچ سال کی نسبت زیادہ مرعت کے ساتھ گزر گئے ہیں۔ کوئی شخص اپنی ابتدائی طالب علمی کے آٹھ یا دس سال کو یاد کر کے دیکھ لے، اس کو ایک زمانہ ایک صدی کے برابر معلوم ہوگا۔ ان کے مقابلے میں گذشتہ آٹھ دس سال کا مقابلہ کر تو یہ زمانہ ایک گھنٹے کے مساوی معلوم ہوگا۔

پروفیسر پال جینیٹ مندرجہ بالا طور کے لکھنے کے بعد ایک حل پیش کرتے ہیں، مگر اس سے بھی تپسیدگی میں کسی قسم کی کمی واقع نہیں ہوتی۔ وہ کہتے

ہیں کہ ایک قانون ہے جس کے مطابق انسان کی زندگی کے ایک دور کا ظاہری طول خود پوری زندگی کے مساوی معلوم ہوتا ہے۔ ایک دس سالہ بچے کو ایک سال اپنی کل زندگی کا $\frac{1}{10}$ محسوس ہوتا ہے، اور ایک پچاس سالہ شخص ایک سال کو اپنی کل زندگی کا $\frac{1}{35}$ محسوس کرتا ہے، حالانکہ پوری زندگی جتنی ہوتی ہے اتنی ہی باقی رہتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ضابطہ حلالاً ان مظاہر کو ظاہر کرتا ہے۔ مگر یہ اساسی نفسی قانون نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بات یقینی ہے کہ عمر کے بڑھنے کے ساتھ برس جو چھوٹے معلوم ہوتے جاتے ہیں، اس کی وجہ حافظے کے مافیہ کی یکسانی ہے جس کی وجہ سے ماضی قریب کا سات نظر سادہ ہوتا جاتا ہے۔ جوانی میں ہم کو دن کے ہر گھنٹے میں ذہنی یا حسار جی بالکل ہی نیا تجربہ ہو سکتا ہے۔ اس وقت فہم تیز اور ماسکہ قوی ہوتا ہے، اور ہماری اس وقت کی یادداشتیں مثل اس وقت کے جو تیسرے اور پچیس سالہ سفر میں صرف ہوا ہو، پیچیدہ گونا گوں اور گہری ہوتی ہیں۔ مگر چونکہ ہر سال اس قسم کے تجربے کے لئے کسی نہ کسی جزو کو معمولی روزمرہ میں منتقل کر دیتا ہے جس کی طرف ہم مشکل سے توجہ کرتے ہیں، اس لئے دن اور ہفتے بہت ہی چھوٹے رہ جاتے ہیں اور برس کھوکھلے ہو کر گر پڑتے ہیں۔

اب تک زمانہ ماضی کے بظاہر مختصر معلوم ہونے پر گفتگو تھی، اب زمانہ حال کے اختصار کو لو۔ گذرتا ہوا زمانہ اس وقت کم معلوم ہوتا ہے، جب اس میں اس قدر مصروفیت ہوتی ہے کہ خود وقت کے دیکھنے اور اس پر توجہ کرنے کا موقع نہیں ملتا۔ جو دن خوشی اور چہل پہل میں گذرتا ہے، وہ گذرتا ہوا معلوم ہی نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو دن انتظار اور تبدیلی کی گمراہی میں گذرتا ہے، وہ برسوں کے برابر محسوس ہوتا ہے، تھکان الکسی بد مزگی گرائی وقت یہ الفاظ ایسے ہیں جن کے مرادف تقریباً ہر زبان کے اندر موجود ہیں، ایسا اس وقت ہوتا ہے جب ہم بیکاری سے تنگ اگر خود وقت کے گزارنے کی طرف توجہ کرنے لگتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم کسی شے کے لینے کا انتظار کر رہے ہیں یا کسی ارٹام کے لئے

تیار ہیں، لیکن جب وہ شے ہم کو نہیں ملتی، یا جب اس ارتسام کو حاصل نہیں کرتے، تو ہم کو خلائے زمانی کا احساس ہونے لگتا ہے۔ اس قسم کے تجربات اگر بار بار ہوں تو ہم کو ان سے خود وقت کی وسعت کا نہایت شدت کے ساتھ خیال پیدا ہوتا ہے۔ آنکھیں بند کر کے بیٹھ جاؤ اور کسی شخص سے کہو کہ جب ایک منٹ پورا ہو جائے تو تمہیں بتا دے۔ تم کو ایک منٹ کا وقفہ حیرت انگیز طور پر طویل معلوم ہوگا۔ تم کو یہ وقفہ اسی طرح طویل معلوم ہوگا جس طرح سے کہ سمندر کے سفر کا پہلا ہفتہ، اور یہ معلوم کر کے حیرت ہوگی، کہ تاریخ اس قسم کے ہزاروں دور دیکھ چکی ہے، اور اس کی وجہ صرف یہ ہوگی کہ تم محض وقت کے گزرنے کی طرف متوجہ ہو گے اور تمہاری توجہ کے اندر یہ قابلیت ہے کہ اتنے چھوٹے سے حصے کے بھی صدا بجا کر سکتی ہے۔ تجربے کی وحشت اس کے غیر دلچسپ ہونے سے بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ ہیجان تجربے کی دلچسپی کے لئے ایک ضروری جزو ہے۔ اور محض وقت کے محسوس کرنے سے بھی شاید ہی کوئی غیر ہیجانی تجربہ ہو۔ و لکان کہتا ہے کہ تکان کا احساس حال کے خلاف ایک طرح کی صدا اے، احتجاج ہوتی ہے۔

۱۔ خالی وقت کا اس وقت نہایت شدت کے ساتھ احساس ہوتا ہے، جب یہ گانے یا تقریر کے اندر وقفے کی صورت میں ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک واعظ منبر پر یا ایک پروفیسر اپنی میز پر دوران تقریر میں خاموش ہو جاتا ہے۔ یا ایک سازندہ (معض اوقات ایسا جان بوجھ کر کیا جاتا ہے) اپنے تمام آلات کو ایک دم روک دیتا ہے۔ ہم ہر لمحہ سلسلے کے جاری ہو جانے کی توقع کرتے ہیں، اور اس انتظار میں ہم سب سے زیادہ خالی وقت کو محسوس کرتے ہیں۔ ایک اور مثال دیہت سی آوازوں والا نغمہ بچ رہا ہے کہ اچانک ایک ایسی آواز سنائی دیتی ہے جس کا سر طویل ہوتا ہے، اور باقی تمام آوازیں خاموش ہو جاتی ہیں۔ یہ ایک سر بہت طویل معلوم ہوگا کیونکہ اس کے ساتھ ہم اور سازندوں کے سروں کے سننے کی بھی امید کرتے ہیں مگر وہ سنائی نہیں دیتے۔ (ہر بارٹ نفیات صفحہ ۱۱۵)

۲۔ درود کرب کی رات بے حد طویل معلوم ہوتی ہے۔ ہم ایک ایسے لمحے کا انتظار

اسی کے بالکل مائل تغیرات ہمارے شعور مکان میں واقع ہوتے ہیں۔ ایسی سڑک جس پر ہماری کوئی شے گر پڑی ہو، اور ہم اس کی تلاش میں لوٹ کر دیکھ رہے ہوں، اور ہر قدم پر ہم کو اس کے مل جانے کی توقع ہو، وہ ہم کو جتنی کہ پہلی بار جانے پر معلوم ہوئی تھی اس سے طویل تر معلوم ہوتی ہے۔ وہ زمین جس کو ہم اپنے قدموں سے ناپتے ہوں، اس سے طویل تر معلوم ہوتی ہے، جب ہم اس پر سے ناپنے کے خیال کے بغیر گزر جاتے ہیں۔ اور عموماً جس مکان کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں، وہ ہم پر اپنی مکانیت کا زیادہ اثر چھوڑ جاتا ہے، بہ نسبت اس مکان کے جس کے ہم محض مافیہ پر نظر ڈال لیتے ہیں۔

میں یہ نہیں کہتا، کہ اندازے کے تمام تغیرات کی توجہ صرف یہ کہہ کر کی جاسکتی ہے کہ مافیہ زمانہ بہت پر اور دلچسپ یا بہت سادہ اور غیر دلچسپ ہے۔ بڑھاپے کی وجہ سے دقت کے مختصر محسوس ہونے اور تکان کی بنا پر اس کے طویل معلوم ہونے میں ممکن ہے کوئی بہت ہی عمیق علت عامل ہو۔ اگر اس قسم کی کوئی علت ہے، تو اس کی تحقیق صرف اس طرح سے ہو سکتی ہے، کہ ہم معلوم کریں، کہ دقت ہی کا ادراک کیوں ہوتا ہے۔ اس تحقیق کی ہم کوشش کرتے ہیں، اگرچہ کامیابی کی کچھ زیادہ توقع نہیں۔

زمانہ ماضی کا احساس ایک موجودہ احساس ہوتا ہے

اگر ہم سے یہ سوال کیا جائے، کہ ہم کو سورج کی روشنی یا دھماکے کی آواز

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کرتے رہتے ہیں کبھی نہیں آتا یعنی وہ لمحہ جب یہ دور ہو۔ مگر اس تجربے کی تکلیف اس طرح سے گرائی وقت کے نام سے موسوم نہیں کی جاتی جس طرح سے خالی وقت کے گزرنے کی تکلیف کو موسوم کیا جاتا ہے۔ درد و کرب کی تکلیف وہ شے ہوتی ہے جو ہمارے حافظے کو متاثر کرتی ہے۔ جیسا کہ پروفیسر لینزرس کہتے ہیں، کہ اس صورت میں ہم جن چیزوں کو محسوس کرتے ہیں وہ تکلیف کی طویل مدت ہوتی ہے، نہ کہ طویل مدت کی تکلیف۔

کا ادراک کیوں ہوتا ہے، تو ہم جواب دیتے ہیں، کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک خارجی قوت سے اشیری امواج یا ہوائی امواج ہمارے دماغ سے ٹکراتی ہیں اور اس میں ایسے تغیرات پیدا کرتی ہیں جو روشنی اور آواز کے شعور میں ادراکات کے مطابق ہوتے ہیں۔ مگر یہ بات بھی ہم جلدی سے کہہ دیتے ہیں، کہ نہ تو روشنی اور نہ آواز اشیری یا ہوائی امواج کی نقل کرتی ہے۔ یہ صرف ان کو علامات کے ذریعے سے ظاہر کرتی ہیں۔ ہیلم ہولٹز کہتا ہے، کہ صرف ایک صورت میں اس قسم کی نقل ہوتی ہے ”جس صورت میں ہمارے ادراکات خارجی حقیقت کے مطابق ہو سکتے ہیں، وہ زمانی تسلسل کے مظاہر ہیں۔ ہوتی تدریج اور ہوتی یا تدریج کا باقاعدہ لوٹنا حسوں میں بھی ہو سکتا ہے، اور خارجی واقعات میں بھی۔ اس قسم کے واقعات جیسا کہ ان کا ادراک ہے، زمانے میں ہوتے ہیں، اسی وجہ سے آخر الذکر کے زمانی علاقے اول الذکر کی صحیح نقل ہو سکتے ہیں۔ گرج کی حس بجلی کی حس کے بعد ہوتی ہے جس طرح سے کہ ہوا کے پُر آواز پیچ و تاب جو برقی اخراج کی بنا پر ہوتے ہیں، وہ مشاہدہ کرنے والے کے پاس پر ضیا اشیر سے بعد میں پہنچتے ہیں۔“

اس قسم کے غور و فکر میں مصروف ہونے سے انسان کو یہ تجربہ ہوتا ہے، کہ وہ خود بخود کسی نظری نتیجے کی طرف دھکیلا جا رہا ہے۔ اور وہ یہ خیال کرنے لگتا ہے، کہ آخر کاریں نے وقوف کے راز کو پالیا ہے، حالانکہ ہنوز دہلی دور است کا مضمون ہوتا ہے۔ ہم خود سے کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ کوئی بات قرین فطرت ہو سکتی ہے، کہ اشیاء کے تسلسل اور ان کی مدتیں معلوم ہو جائیں۔ خارجی قوتوں کا تسلسلہ دماغ کے اوپر خود کو ایک تسلسلے ہی کی صورت میں ثبت کر دیتا ہے، اور دماغ کے تدریجی تغیرات کی ذہنی حیثیت کے آثار چڑھاؤ بالکل نقل ہوتے ہیں۔ چشمہ ذہنی چونکہ خود کو محسوس کرتا ہے، اس لئے اس کو اپنی حالتوں کے زمانی علاقے کو بھی محسوس کرنا چاہئے، مگر چونکہ یہ خارجی زمانی علاقے کی نقول ہوتی ہیں یہ ان کو بھی لازمی طور پر جانتی ہوں گی جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ آخر الذکر زمانی علاقے خود اپنے وقوف

کا بھی باعث ہوتے ہیں۔ یا بہ الفاظ دیگر ان تغیرات ذہنی میں سے جو ذہن کو متاثر کرتے ہیں، محض زمانے کا وجود زمانے کا ذہن کو ادراک ہونے کی کافی علت ہے۔

بدقسمتی سے یہ فلسفہ کچھ بہت ہی بے ڈھنگا سا ہے، اگرچہ ہم حنا راجی تسلسلوں کو ایسی قوتیں سمجھیں جو دماغ پر اپنی مثال ثابت کر دیتی ہیں، اور داحسلی تسلسلوں کو ایسی جو ذہن پر اپنی مثال ثابت کرتی ہیں پھر بھی ذہن کے تغیرات کے تدریجی ہونے، اور ان تغیرات کے تسلسل سے واقف ہونے کے مابین اتنی بڑی خلیج حاصل ہے، جتنی کسی موضوع و معروض کے وقوف کے مابین ہو سکتی ہے۔ تسلسل احساسات بجائے خود احساس تسلسل نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ ہمارے تدریجی احساسات کے ساتھ ان کے تسلسل کا خیال بھی ہوتا ہے اس لئے اس کو ایک علیحدہ واقعہ سمجھنا چاہئے، جس کے لئے ایک علیحدہ توضیح کی ضرورت ہے۔ اس بات سے کہ علائق زمانی کے احساسات اپنے کو معمولاً جانتے ہیں، اس پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

مضمون کے شروع میں میں یہ بیان کر چکا ہوں، کہ ماضی کے بحیثیت ماضی جاننے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ اس کا حال کے ساتھ علم ہو، اور موجودہ وقت کے اندر ہو۔ چونکہ اس بات کو اچھی طرح سے سمجھنا ضروری ہے اس لئے میں اعادے کے خوف کے باوجود اس کی طرف پھر رجوع کرتا ہوں۔ وگمان نے اس بات کو نہایت ہی خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے جس کی عبارت حسب ذیل ہے۔

”تصور زمانی کی اصل کے متعلق اگر سوال کیا جائے تو ممکن ہے اس کا کوئی محض سلاسل تصورات کی طرف اشارہ کر کے جواب دینے لگے جس کے مختلف افراد ادل سے لے کر آخر تک یکے بعد دیگرے کامل وضاحت تک پہنچتے ہیں۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ تدریجی تصورات تصور تدریج کو نہیں ہوتے۔ اگر تصور ل ہو، اور پھر تصور ب آئے تو شعور میں محض ایک کا دوسرے سے تبادلہ ہو جاتا ہے۔ یہ امر کہ ب ل کے بعد آتا ہے، ایسا واقعہ

جس کا ہمارے شعور کے لئے وجود نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بعد کا لفظ نہ تو ل کے اندر موجود ہے، اور نہ ب کے اندر، اور کوئی تیسرا تصور فرض نہیں کیا گیا۔ ل کے بعد ب کے آنے کا خیال اس سے مختلف ہے، جس نے پہلے تو ل کو پیدا کیا اور پھر ب کو۔ اور یہ پہلی قسم کا فکر اس وقت تک معدوم ہوتا ہے، جب تک فکر لا اور فکر ب موجود ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جب ہم اس معاملے پر غور نظر ڈالتے ہیں، تو ہم اس مقابلے تک پہنچتے ہیں، کہ اگر لا اور ب کو ایک سلسلے میں واقع ہوتا ہوا فرض کیا جائے، تو ان کو ایک وقت میں فرض کیا جائے اور اگر ہم ان کو یکے بعد دیگرہ واقع ہوتا ہوا خیال کریں، تو ہم کو ان کا ایک ساتھ بھی خیال کرنا چاہیے۔“

اگر ہم اپنے فکر کے چشمہ زمانی کو ایک افقی خط سے ظاہر کریں، تو چشمہ کا خیال یا اس کی لمبائی کے کسی حصے یعنی ماضی حال مستقبل کا خیال افقی خط کے کسی نقطے پر عمود کی شکل میں ہو گا۔ اس عمود کا طول کسی ایسے معروض یا منظر کے لیے ہے جو اس حالت میں، وہ وقت ہے، جس کا خیال ہوا ہے اور وہ سب کچھ ہے جس کا چشمہ کے اس واقعی لمحہ کے ساتھ قیال ہوا ہے، جس پر کہ عمود قائم کیا گیا ہے، مسٹر جیمس وارڈ اپنے اس عالمانہ مضمون میں، جو انھوں نے انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا طبع نہم کے لیے نفسیات پر لکھا ہے، اس صورت حال کو نہایت عمدگی سے بیان کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں۔

”اگر ہم تسلسل کو ایک خط سے ظاہر کریں، تو ہر وقتی کو ایک دوسرے خط سے ظاہر کر سکتے ہیں جو پہلے پر عموداً واقع ہو گا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ وقت خالی یعنی زمانی چوڑائی کے بغیر زمانی لمبائی محض انتزاع ہے۔ اب وقت سے بحث کرتے وقت جس صورت میں کہ یہ ہوتا ہے، ہم کو پہلے خط سے بحث کرنی ہوتی ہے، اور وجدان زمانہ سے بحث کرتے وقت دوسرے خط سے تعلق ہوتا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح سے کہ فاصلے کو تناظر میں ظاہر کرتے وقت ہم ان خطوط تک محدود رہتے ہیں، جو ایک سطح مسلح کے خطوط میں عمق کے اصلی خط پر عموداً ہوتے ہیں، تسلسل واقعات فرض کر دے کسی ارتسامات

اُب ج دہ میں ب کی موجودگی کے معنی یہ ہیں کہ اوج غیر موجود میں، لیکن اس تسلسل کے احضار کے معنی یہ ہیں کہ کسی نہ کسی شکل میں اُب ج د کے دو یا زائد احضار ایک وقت میں موجود ہیں حقیقت یہ ہے کہ ماضی حال مستقبل زمانی فرق ہیں، لیکن احضار میں جو شے کہ ان فرد ق کے مطابق ہے، وہ شعور میں ایک وقت میں ہوتی ہے۔“

پس گزشتہ معروضات کا موجودہ شعور پر ایک طرح کا تناظری اخلال ہوتا ہے، جو اس تناظری اخلال کے مشابہ ہے، جو منظر قدرت کا عکس ہے کہ پردے پر ہوتا ہے۔

اور چونکہ ہم ابھی یہ بیان کر چکے ہیں کہ ہمارا میزادراک زمانی زیادہ سے زیادہ بارہ سکند تک طویل ہو سکتا ہے (اور ہمارا دھندلا ادراک زمانی غالباً ایک ڈیڑھ منٹ سے زیادہ نہیں ہو سکتا) اس لئے ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ یہ مقدار زمانی شعور کے ہر گزرنے والے لمحے دماغی عمل کی کسی ایسی مستقل خصوصیت سے جس سے کہ شعور وابستہ ہوتا ہے، کافی وضاحت کے ساتھ منعکس ہو جاتی ہے۔ دماغی عمل کی یہ خصوصیت فی نفسہ جو کچھ بھی ہو، لیکن یہی ہمارے واقعہ زمانی کے ادراک کا باعث ہوئی چاہئے۔ جس مدت کا اس طرح سے ادراک ہوتا ہے خود وہ جیسا کہ ہم چند صفحے پہلے کہہ چکے ہیں، مشکل نامشی حال سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس کا معروض ہمیشہ متغیر رہتا ہے جس سرعت سے واقعات اس کے سامنے آتے ہیں، اسی سرعت کے ساتھ چلے جاتے ہیں، اور ان میں ہر ایک اپنے زمانی متلازم کو ”ابھی نہیں“ ”ابھی اور نہیں“ ”اب ہوتا ہے“ ”اب ہو گیا“ میں بدلتا چلا جاتا ہے۔ لیکن اصلی حال یا وجدانی مدت اپنی جگہ پر اسی طرح سے مستقل رہتی ہے جس طرح سے کہ قوس قزح آبشار پر۔ اور اس کی کیفیت میں چشمے کی روانی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان میں سے جو واقعہ

۱۔ ادراک کرنے کی علت نہ کہ اس معروض کی جس کا ادراک ہوتا ہے۔

گذرتا ہے، وہ اپنے اندر دوبارہ ہونے کی قوت رکھتا ہے۔ جب اس کا اعادہ ہوتا ہے، تو یہ اپنے ساتھ مدت کا بھی اعادہ کرتا ہے، اور اپنے ساتھ ان رفقا کا بھی جو دراصل اس سے ذرا ہی قبل یا ذرا ہی بعد گزرے تھے۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ جب ایک واقعہ حال اصلی کے آخری سرے سے گزر جاتا ہے، تو اب اس کا اعادہ حال اصلی میں اس کے براہ راست ادراک سے بالکل مختلف شے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی جاندار محاکاتی اعادے سے بالکل معرا ہو، لیکن اس کے باوجود اس میں حاسہ زمانی بھی موجود ہو۔ لیکن اس میں زمانی حس صرف گزرنے والے چند سکنڈ کے احساس تک محدود ہوگی۔ اس سے زیادہ وقت اس کو یاد نہ آئے گا۔ میں نے یہاں محاکات کو فرض کیا ہے، کیونکہ میں یہاں انسانوں سے بحث کر رہا ہوں جن کی یہ قوت عام طور پر معدوم ہے۔ اس طرح سے حافظے میں اشیاء تاریخ کے اعتبار سے پھیلی ہوتی ہیں۔ تاریخ دار ہونے کے معنی ایک دوسرے سے مقدم یا موخر ہونے کے ہیں کسی شے کی تاریخ محض موجودہ شے یا کسی گزشتہ یا آئندہ شے کے اعتبار سے ماقبل و مابعد ہونے کا رشتہ ہے۔ بعض اشیاء کی تاریخ کا تعین ہم محض اس طرح سے کرتے ہیں کہ ہم ان کو ذہن میں محض ماضی یا مستقبل کی جہت میں پھینک دیتے ہیں۔ مثلاً جس طرح سے مکان میں ہم انگلستان کا خیال اس طرح سے کرتے ہیں، کہ یہ مشرق میں واقع ہے، یا چارلسٹن کو جنوب میں خیال کرتے ہیں۔ مگر ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ہم ایک شے کو قطعی طور پر متعین کریں اور اس کو دو گزشتہ یا آئندہ سلسلوں میں سے کسی ایک کی دو ایسی چیزوں کے مابین داخل کریں جن کا تعلق واضح طور پر

۱۷۔ د و ل گ ا ن کہتا ہے کہ ”بس“ اور ”ابھی نہیں“ صحیح زمانی احساسات ہیں، اور ہم زمانے سے ان کے علاوہ اور کسی طریقے سے واقف ہی نہیں ہیں (نقیات وئ) یہ بات اگرچہ ہمارے زمانی احساس کے متعلق صحیح نہیں ہے، مگر واقعات میں ہمارے احساس تاریخ کے متعلق صحیح ہے۔

ہو چکا ہو، مثلاً جس طرح ہم انگلستان یا چارلسٹن کا اس طرح سے تعقل کریں کہ اتنے میل دور ہے۔

وہ اشیاء اور واقعات جن کا اس طرح سے مبہم یا صحیح طور پر تعین ہوتا ہے آئندہ ان طویل زمانی وقفوں کی علامات بن جاتی ہیں، جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اسی اعتبار سے جب ہم ان میں سے بہت یا چند کا خیال کرتے ہیں، تو اس وقت کو جس کو یہ نظر کرتی ہیں، طویل یا مختصر خیال کرتے ہیں۔ مگر ان تمام زمانوں کا جن کا کہ تعقل ہوتا ہے اصل نمونہ نمائشی حال ہوتا ہے جس کی مختصر مدت کا ہم کو ذاتی طور پر ہر وقت احساس رہتا ہے۔

۱۷۔ جس طرح سے ہم سال بناتے ہیں، اسی طرح سے میل بھی بناتے ہیں۔ کاروں میں سفر کرنے سے مختلف نظریں ساتیں ہمارے آنکھوں کے سامنے سے گذرتی ہیں۔ جب وہ ساتیں جو گذر چکی ہیں، حافظے میں تازہ ہوتی ہیں، تو وہ اپنی بارہمی ترتیب کو اس لئے باقی رکھتی ہیں کہ ان کے مابین ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ ہم ان کے متعلق ایک دوسرے کے پیچھے ہونے کا خیال کرتے ہیں، اور نظریں ساتوں کے ایک جم غفیر میں سے ہم اس کا ایسا کر سکتے جس کا اب احضار ہو رہا ہے، اور اس طرح سے ہم اس مکان کا اندازہ کرتے ہیں جو ملے ہوا ہے۔

اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ، اور اک زمان اور اک مکان کے بعد ترقی کرتا ہے، کیونکہ بچے کل گذشتہ اور کل آنے والی کے علاوہ اور تمام تاریخوں کا نہایت ہی مبہم تصور رکھتے ہیں۔ لیکن یہ تصور اس مکان کے تصور سے زیادہ مبہم نہیں ہوتا جو ان کے مکانی وجدان کی اکائی سے زیادہ ہوتا ہے۔ حال ہی میں میرے چار سالہ بچے نے ایک ملاقاتی سے یہ کہا تھا کہ میں ایک ہفتہ دیہات میں رہا ہوں۔ چونکہ وہ تین ماہ رہا تھا، اس لئے ملاقاتی نے اظہار حیرت کیا۔ تو اس پر بچے نے اپنے بیان کی صحت کرتے ہوئے کہا کہ بارہ مل رہا ہوں۔ لیکن بچے نے بالکل ویسی غلطی اس وقت کی جب اس نے یہ دریافت کیا کہ کیا بوسٹن بلیجرج سے سو میل نہیں ہے، حالانکہ فاصلہ تین میل سے زیادہ نہیں ہے۔

حادثہ زمانی کون سے دماغی عمل پر مبنی ہے

اب سوال یہ ہے کہ یہ حیثیت دماغی عمل کے کون سے عنصر پر مبنی ہو سکتی ہے؟ یہ تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں، کہ یہ خود عمل کی مدت پر تو مبنی ہو نہیں سکتی۔ اس کو کسی ایسے عنصر پر مبنی ہونا چاہیے جو عمل کے ہر لمحے میں موجود رہتا ہو، جو اس عنصر کو اپنے متلازم احساس کے ساتھ وہی پراسرار علاقہ ہو، جو عصبی فعلیت کے اور تمام عناصر اپنے نفسی نتائج کے ساتھ رکھتے ہیں اب یہ نتائج جو بھی کچھ ہوں۔ زمانے کے بارے میں یہ عنصر کیا ہوتا ہے، اس کے متعلق متعدد متجادیز پیش کی گئی ہیں۔ ان میں تعلقات میں ذکر کیے مختصراً اس نتیجے کو ذکر کرتا ہوں، جو ان کے اور واقعات کے مطالعے سے مرتب ہوتا معلوم ہوتا ہے، اگرچہ یہ نتیجہ بالکل خام ہے۔

۱۔ ان میں سے اکثر توجہات محض علامات بیان کرتی ہیں، جو ارتسامات کے ساتھ وابستہ ہو کر، ان کو زمانے کے اندر ایک خاص وقت سے منسوب کرتی ہیں یا بالفاظ دیگر ان کو ان کی ترتیب سے منسوب کرتی ہیں۔ مگر اس بات کی توجیہ نہیں کرتیں کہ ترتیب زمانی کیوں ہو۔ ہر بارٹ کی آئینہ توجیہ ادراک زمانی کا محض سیدھا سادھا بیان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ اس وقت ہوتی ہے، جب ہم ایک سلسلے کے آخری رکن کے ساتھ پہلے رکن کا بھی خیال کرتے ہیں۔ اس وقت کل سلسلہ ہمارے فکر کے اندر تازہ ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کی دقت پشت کی سمت میں کم ہوتی جاتی ہے۔ اسی طرح سے ڈرویش جویہ اضافہ کرتا ہے کہ یہ ایسا سلسلہ ہوتا ہے، جو ابھی سے گزرا ہوا معلوم ہوتا ہے، تو اس میں گزرے ہوئے کا لفظ ایسا ہے، جو اس قسم کے بیان کی دوری نوعیت کو اور بھی زیادہ صراحت کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ ٹی ایچ ڈائٹز اسی قسم کے دور کا مرتکب ہوتا ہے، جب وہ ہمارے زمانی شعور کی توجیہ میں یہ کہتا ہے، کہ شعور زمانی اور اکات کو توقعات کے مطابق کرنے کی چند ناکام کوششوں سے عالم وجود میں آتا ہے۔ دو لکان کا ضمیماتی بیان کہ گذشتہ

نظام عصبی میں جمع ہیمات کے منظر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر ہیج اپنے بعد ایک طرح کی خفگی فعلیت چھوڑ جاتا ہے جو رفتہ ہی رفتہ زائل ہوتی ہے۔ (دیکھو صفحہ ۸۲-۸۵ اصل) اسی واقعے کا نفسیاتی ثبوت ان تمثالات ابعد سے ملتا ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ استحضارات اور موجودہ احضارات کو شعور کے مرکز سے خارج کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور ناکام رہتے ہیں، اسی مغالطے کا شکار ہے۔ گریہ تمام بیانات ایک امر میں متفق ہیں، اور وہ یہ کہ ان سب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مختلف واقعات کے دماغی اعمال ایک وقت میں اور مختلف شدتوں کے ساتھ پیش ہونے چاہیں تب کہیں ادراک زمان ممکن ہو سکتا ہے۔ بعد کے مصنفین نے اس تصور کو زیادہ صحیح کر دیا ہے۔ چنانچہ پلس کہتا ہے کہ ”جیس پیدا ہوتی، شعور پر قابض ہوتی، خفیف پڑ کر تمثالات میں منتقل ہو جاتی اور محو ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ جب ان میں سے وہاں اور ب اس عمل میں سے ایک وقت گزرتے ہیں، یا جب ایک دوسرے سے مقدم یا موخر ہوتا ہے تو ان کے ماند پڑنے کی حالتیں یا تو مطابق ہوں گی یا مختلف ہوں گی۔ اور فرق اس فرق کے متناسب ہو گا جو ان کے آغاز کے چند لمحوں میں رہا ہو۔ چنانچہ تمثالات میں کیفیت کے فرق ہوتے ہیں جن کو ذہن ان کی زمانی ترتیب کے مطابق فرقوں میں تحویل کر سکتا ہے۔ خارجی زمانی علاقے اور ذہنی زمانی علاقے کے درمیان کوئی حد اوسط ان پہلو کے فرقوں کے علاوہ ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے پلس ان کو زمانی علامات کے نام سے موسوم کرتا ہے، اور جلدی سے یہ بھی کہہ دیتا ہے کہ ذہن ان کی شدت کی ترتیب کو زمانی ترتیب میں تحویل کر لیتا ہے وہ بالکل ناقابل توجیہ ہے۔ ایم گو یاؤ کا بیان اچھے متعدد میں سے سوائے طرز زاد کی دلکشی کے علاوہ اور کسی بات میں شکل ہی سے مختلف ہے۔ ہر تغیر ٹوٹنے والے ستاروں کی طرح سے ایک روشن لکیر چھوڑ جاتا ہے۔ ہر تمثال اس نہایت سے زیادہ ماند پڑنے والی حالت میں ہوتی ہے جس نسبت سے اس کا اصل دور ہوتا ہے تمثالات کی اس قسم سے مدت کا احساس ہوتا ہے یعنی محض زمانی صورت کا یا زمانے کی بنیاد کا۔ ماضی حال مستقبل کا امتیاز ہماری فعلی فطرت سے پیدا ہوتا ہے مستقبل (وائٹنگ کی طرح سے) وہ ہے جو میں چاہتا ہوں مگر ہنوز کہتا نہیں بلکہ جس کے لئے انتظار کرنا چاہئے۔ یہ صحیح ہے مگر یہ کوئی توجیہ نہیں ہے۔

جن کا ہم کو حسی پہنچ کے زائل ہونے کے بعد ادراک ہوتا ہے۔ ممکن ہے ایک شے کے گذر جانے کے بعد اس کی تمثال یا بعد میں ہم کو ایسی خصوصیات معلوم ہوں، جن کو ہم اصل میں معلوم نہ کر سکے تھے۔ ممکن ہے کہ ایک آواز کے معنی پر

بقیہ شایہ صفہ گذشتہ۔ سرور وارڈ اپنے انسائیکلو بریڈیکا کے مضمون میں زمانی علامات کے متعین کرنے کی زیادہ لطیف کوشش کرتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ مختلف چیزوں کی ایک تعداد میں جن کو تدربجی خیال کیا جاتا تھا، مگر جن کا خیال ایک ہی وقت میں ہوتا ہے، اس امر کو متعین کیا جائے کہ ان میں کون سی پہلے ہوتی اور کون سی پیچھے۔ وہ کہتا ہے کہ لوج د کے ہر بین استحضار کے بعد، حرکت توجہ کا وہ استحضار حاصل ہو سکتا ہے، جس کا ہم کو ایک شے سے دوسری شے کی طرف گذر نے میں وقوف ہوتا ہے۔ یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ اپنی موجودہ یاد میں ہم اس نے حائل ہونے کا کوئی براہ راست ثبوت نہیں رکھتے۔ اگرچہ میں خیال کرتا ہوں کہ اس کی اس رجحان کے اندر ایک بالواسطہ شہادت ملتی ہے، جو تصورات کی روانی میں اس ترتیب کے اختیار کرنے کا ہوتا ہے، جس میں احضارات کی طرف پہلے توجہ ہوتی ہے۔ جب توجہ کی جہت بدل جاتی ہے، تو خود حرکت سے ہم کافی واقف ہوتے ہیں، اگرچہ ایسی حرکتوں کے باقیات سمولاً کافی نمایاں نہیں ہوتے۔ پس یہ باقیات ہماری زمانی علامات ہوتی ہیں۔ لیکن محض زمانی علامات سے زمانی تناظر کی کل تصویریں صحت فراہم نہیں ہو جاتی۔ ان سے ہم کو صرف ایک مترسلسلہ مل جاتا ہے۔ لیکن فراموشی کا قانون جب ہم سلسلے کے ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف جاتے ہیں، شدت میں تدربجی تغیر کو یقینی کر کے اس نتیجے کے پیدا ہو جانے کا باعث ہو جاتا ہے، جس کو ہم زمانی فصل کہتے ہیں۔ اس قسم کے تغیرات شدت بجائے خود ہم کو بعید کے زیادہ واضح اور قریب کے کم واضح استحضارات کے مابین غلطی میں مبتلا کر دیں گے، لیکن اس غلطی سے ہم کو زمانی علامات بچاتی ہیں، جہاں حافظے کا سلسلہ نامکمل ہوتا ہے، اس قسم کی غلطیاں اکثر ہوتی ہیں۔ دوسری طرف جہاں اس قسم کے تغیرات خفیف اور ناقابل ادراک ہوتے ہیں، اگرچہ حافظے کا سلسلہ مکمل ہو، پھر بھی زمانے کے تقابلی نامیہ کا ہی احساس نہیں ہوتا جیسا کہ زیادہ تر سرب اور

ہم چند سکند بعد غور کریں اور کہیں کہ اوہو اس کے یہ معنی تھے۔ ایک منٹ کی تاخیر سے خود گھنٹے کی آوازیں اس کے متعلق سوال بالکل گنگ ہو جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ حال میں ہوتا ہے جہاں کہ یہ ادراک کی اثرات بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ لاک کہتا ہے کہ ہمارے تصورات جو ایک دوسرے سے خاص خاص فاصلوں پر ہوتے ہیں، قدیل کے اندر کی تصویروں کے مشابہ ہیں جو اس کی گرنی سے گردش کرتی ہیں جاگتے ہوئے آدمی کے تصورات کا سلسلہ اس سے کچھ بہت مختلف نہیں ہوتا۔ اب وہ فاصلہ جو لاک ب سے اور ب کو ج وغیرہ سے ملتا ہے کرتا ہے کیا ہے۔ اوہ ہمارے پاس اس کے جاننے کے کیا ذرائع ہیں کہ یہ بیداری کی حالت میں تقریباً مستقل ہے۔ غالباً یہ وہ بقیہ ہے جس کو میں نے زمانی علامت کے نام سے موسوم کیا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ توجہ کی دسے ب تک حرکت ہے۔ بائیں ہیمسٹر وارڈ ہمارے اس حرکت کی توجہ کے احساس کو ہمارے احساس زمانی کی اصل نہیں کہتے اور نہ اس کے دماغی عمل کو، وہ دماغی عمل کہتے ہیں جس کی بنا پر ہم کو زمانے کا ادراک ہوتا ہے۔ ایک لمحے کے بعد وہ کہتا ہے کہ اگرچہ ارتکاز توجہ میں درحقیقت وقت صرف ہوتا ہے، مگر اس کا اولاً زمانے کے طور پر ادراک نہیں ہوتا یعنی سلسل امتدادیت کے طور پر نہیں بلکہ شدت کے طور پر۔ چنانچہ اگر یہ مفروضہ صحیح ہو، تو ہمارے حقیقی زمانی ادراکات کے اندر ایک ایسا عنصر ہے جو زمانے کے مجرّو عقل کے اندر کوئی جگہ نہیں رکھتا۔ زمانے کا اگر طبعی طور پر تعقل کیا جائے تو اس کے اندر شدت کا نشان بھی نہیں ہے۔ زمانے کا جو نفسیاتی تجربہ ہوتا ہے اس کے اندر مدت، دراصل ایک شدید مقدار ہے اور اس مدت تک صحیح معنی میں ایک ادراک ہے۔ پس اس کی اصل اگر میں سٹر وارڈ کا ہنوم سمجھتا ہوں) ایک احساس جیسی کوئی شے ہے جو توجہ کی حرکات کے ساتھ اس طرح سے ہوتا ہے جس طرح لذت و الم ہو سکتے ہیں۔ اس کا دماغی عمل لذت و الم کے دماغی عمل کی عام شکل میں ضم ہونا چاہیے۔ سٹر وارڈ کا کم بیش شعوری طور پر یہ خیال ہونا چاہیے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ ہر شخص جانتا ہے کہ مختلف ارتسامات کے سرے سلسلے حسے پریشان ہونے کے کیا معنی ہیں اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک طرح کے

موجودہ حسیں اس کو اس قدر دور پھینک چکتی ہیں کہ اب اس کا اعادہ نہیں ہو سکتا۔ موجودہ شے کے احساس کے ساتھ ان تمام دوسری چیزوں کی تبدیلی

یقیناً شیعہ مٹ گئی۔ ارتقائات کے سست اور غیر متغیر اعادے سے ٹھک جانا کس کو کہتے ہیں۔ اب پریشانی اور تکان کے یہ احساسات اپنی مخصوص خصوصیات حرکات توجہ کی بدولت رکھتے ہیں۔ پہلے توجہ کو مسلسل حرکت میں رکھا جاتا ہے۔ اس سے پہلے کہ یہ لڑکی طرف قائم ہو، بکاچانک نمودار ہو جانا اس کی شدت اور جدت اس کو پریشان کرتے ہیں۔ دوسری حالت میں ایک ہی ارتقام کے مسلسل اعادے سے اس کو تقریباً ساکن رکھا جاتا ہے۔ تھیرات کی ایسی افراط و تفریط سے انسان کو ایک ایسے واقعہ کا محقق ہو جاتا ہے جو اس قدر مدہم اور دھندلا ہوتا ہے کہ اس کی طرف توجہ نہ ہو سکتی۔ لیکن حال کے اختبارات نے اس واقعے کو اور بھی نمایاں کر دیا ہے، جو لاک کے ذہن میں اس وقت دھندلے طور پر سامنے تھا، جب اس نے ایک بیدار آدمی کے استحضارات کے مابین ایک خاص فاصلے کا ذکر کیا تھا۔ ایک یکنگٹ یا اس سے کم بہت ہی چھوٹی مدتوں، جن کا فرض کر دو کہ میزان موسیقی کی ضربات سے اظہار ہوتا ہے، پیمائش کرتے وقت یہ دریافت ہوا ہے کہ ایک خاص مدت ہے جس کی حد تک اوسط تعداد اندازوں کی صحیح ہوتی ہے، اس سے کم مدتوں کے اندازے میں زیادتی کی طرف اور زیادہ مدت کے اندازوں میں کمی کی طرف غلطی ہوتی ہے۔ میں اس کو وہ وقت سمجھتا ہوں جو توجہ کے مرکوز کرنے یا قائم کرنے میں صرف ہوتا ہے۔ اس واقعے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ ایک سلسلہ تجربات ل ب ج د بعد میں خیال کرتے وقت تو چھوٹے اور گزرتے وقت بہت ہی طویل معلوم ہو سکتے ہیں وہ کہتا ہے کہ ”یاد میں تو صرف ل ب ج د کا سلسلہ ہوتا ہے۔ حال میں درمیانی زمانے ج د و و وغیرہ کا احساس ہوتا ہے بلکہ اصل تطابق کا جن کی یہ زمانی علامات باقیات ہیں۔“ اور وہ اس طرح سے نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ”ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو اس امر کا ثبوت مل گیا ہے کہ ہمارا ادراک مدت متغیر شدت کے نیم حرکی معدولات پر مبنی معلوم ہوتا ہے جس کی مدت کا ہم کو براہ راست مدت کے طور پر تجربہ ہوتا ہی نہیں۔“

مردہ ہونے والی گونج ہونی لازمی ہے، جو گزشتہ چند سکند پہلے ہمارے سامنے تھیں یا اگر اس کو عصبی اصطلاحات میں بیان کیا جائے، تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر لمحے

بقیہ حاشیہ گزشتہ - دنٹ کا بھی یہ خیال ہے کہ تقریباً $\frac{1}{10}$ سکند کا وقفہ جس کا اندازہ کم از کم غلطی سے ہوا ہے۔ احساس زمانی اور ذہن کے واضح اقدار کی معروضات کے تسلسل کے مابین ایک ربط کو ظاہر کرتا ہے۔ زمان اختلاف بھی تقریباً $\frac{1}{10}$ سکند ہے۔ اس زبان انسان کو وہ مدت کا ایک قسم کا داخلی معیار سمجھتا ہے جس کے غیر ارادی طور پر ہم ان تمام دفعوں کو مطابق کر لیتے ہیں جن کا ہم اعادہ کرنا چاہتے ہیں، اس سے کم اور اس سے زیادہ مدتوں میں بیشی و کمی کر کے اس کی حد تک لے آتے ہیں۔ [اسٹیونس کے نتیجے میں ہم کو تطابق کے بجائے تقابل کہنا چاہئے کیونکہ اس میں طویل مدتیوں تو زیادہ طویل اور چھوٹی مدتیوں اور بھی زیادہ چھوٹی معلوم ہوتی ہیں] اس قدر وہ اخذ کرتا ہے کہ "قابل غور بات ہے کہ یہ مدت وہی ہے جس کے مطابق دیر کے نزدیک تیز چلتے وقت ہماری ٹانگیں حرکت کرتی ہیں۔ اس لئے یہ بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ دونوں نفسی متقل بعضی محالات کی رفتار کا واسطہ اور زمانے کا قیسی اندازہ دونوں جسم کی ان نہایت ہی عادی حرکت کے زیر اثر بنے ہیں، جن کو ہم اس وقت بھی استعمال کرتے ہیں جب ہم تال میل کے ساتھ وقت کے طویل تر حصے کو تقسیم کرتے ہیں۔

آخر میں پروفیسر ماخ اور بھی زیادہ خاص اشارہ دیتے ہیں۔ یہ کہنے کے اور بہت صحیح طور پر کہنے کے بعد کہ ہمیں زمانے کی حقیقی حس ہوتی ہے، ورنہ تو ہم ایک ہی وقت میں دو بالکل مختلف نعروں کو بجتے ہوئے نہ پہچان سکتے ہیں اور نہ گھنٹے کی ایک ضرب اور دوسری ضرب کے مابین حافطے میں امتیاز کر سکتے، اگر ہر ایک کے ساتھ خاص زمانی حس وابستہ نہ ہوتی، جس کا اس کے ساتھ احیاء ہو جاتا وہ کہتے ہیں کہ بہت ممکن ہے یہ احساس عضوی صرف کے ساتھ وابستہ ہو جو شعور کی پیدائش کے ساتھ لازمی طور پر مربوط ہوتا ہے، اور جس وقت کو ہم محسوس کرتے ہیں غالباً توجہ کے (میکانکی) عمل کا نتیجہ ہو۔ جب توجہ پر زور دیا جاتا ہے تو وقت طویل معلوم ہوتا ہے۔ اور انسان مصروفیت میں چھوٹا معلوم ہوتا ہے وغیرہ۔ جب تک ہم بیدار رہتے ہیں تو

دماغی اعمال کا ایسا اجتماع ضرور ہوتا رہتا ہے جن میں یہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ مل جاتے ہیں جن میں نسبتہ دھندلے ان اعمال کے ٹھوہونے والے پہلو ہوتے ہیں جن کا چند منٹ پہلے شباب انتہا و رجب پر تھا کس قدر ان اعمال میں سے باہم مل جاتے ہیں اس سے صرف شدہ مدت کا احساس متعین ہوتا ہے۔ کون سے واقعات وقت کو گھیرنے والے معلوم ہوں گے اس کا انحصار اس امر پر ہوگا کہ باہم ملنے والے اعمال کون سے ہیں۔ دماغ کی اصلی فعلیت کے متعلق ہمارے معلومات اس قدر کم ہے کہ جس حالت میں کوئی حس ایک حالت میں باقی بھی رہتی ہے وہاں بھی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کے ابتدائی لمحے اپنے بعد ایسے ٹھوہو جانے والے اعمال نہیں چھوڑ جاتے جن کے پس پشت موجودہ لمحے کے اعمال ہوتے ہیں۔ مدت اور واقعات سے مل کر ہمارے ظاہری حال کا وجدان بتاتا ہے جس میں کہ اس کا مافیہ بھی شامل ہوتا ہے میں نہیں کہہ سکتا کہ

بقیہ شیعہ صفحہ گذشتہ۔ غرض شور کا بڑھتا جاتا ہے اور توجہ کا کام بھی مسلسل بڑھتا رہتا ہے۔ وہ اقسام توجہ کی بڑی مقدار کا رے وابستہ ہوتے ہیں کو طویل تر معلوم ہوتے ہیں۔ بعض ہم وقت واقعات میں بظاہر جو اضافی اختلافات ہیں یا خواب کی حالتوں میں جو غلطیاں معلوم ہوتی ہیں ان کی باخ آسانی کے ساتھ دو مفروضوں کے مابین توجہ کے منتشر ہونے سے توجہ کر دیتا ہے جن میں ایک توجہ کو زیادہ صرف کر دیتی ہے۔ باخ کا نظریہ اس بات کا مستحق ہے کہ اس کو بہتر طور عمل میں لایا جائے۔ اب یہ کہنا دشوار ہے کہ آیا وہ یاد اور ڈیوانٹ درحقیقت ایک شے مراد ہے رہے ہیں۔ خود میں نے جو متن میں نظریہ پیش کیا ہے، وہ توجہ ہونے کا مدعی نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس قانون کا ابتدائی بیان ہے جو ہم کو وقت سے واقف کرتا ہے۔

۱۔ قطعی طور پر یہ کہنا کہ ظاہری حال اتنے سکند کا ہوتا ہے احتیاط کے خلاف ہے، کیونکہ اعمال تبدیلی کا اند پڑ جاتے ہیں اور وجدانی حال واضح طور پر دھندلے قریب کے نفل میں ضم ہو جاتا ہے اس سے پہلے کہ یہ اس ماضی میں منتقل ہو جس کا محض اعادہ و نقل ہوتا ہے۔ بہت سی ایسی چیزیں جن کی تاریخ کو ہم واضح طور پر

اس قسم کے دماغی اعمال کے مجموعے سے اس قسم کا وجدان کیوں پیدا ہوتا ہے؟ میرا مقصد صرف یہ ہے کہ نفسی طبعی اجتماع کی سب سے ابتدائی شکل بیان کر دوں۔

یہ بات تو میں نے فرض کر لی ہے کہ دماغی اعمال زیادہ تر حسی ہوتے ہیں۔ فعلی توجہ کے اعمال (طویل حاشیہ میں مسٹر وارڈ کا بیان دیکھو) اپنے بعد اسی قسم کے نحو ہو جانے والے دماغی اعمال چھوڑ جاتے ہیں۔ اگر دماغی اعمال نقلی ہوں، تو ایک پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے جس کا میں ابھی تذکرہ کر دوں گا۔ فی الحال حسی اعمال ہی کا تذکرہ کر رہا ہوں اس لئے دنٹ کے ایک اشارے سے اس بیان پر مزید روشنی پڑے گی جو میں آئندہ پیش کرنے والا ہوں۔ یہ بات تو معلوم ہے کہ دنٹ اور لووہرے فلاسفہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ ادراک اور حسی مہیج کے ہر فعل میں ایک محسوس مدت صرف ہوتی ہے۔ جب دو مختلف مہیج (مثلاً ایک نظر کا ہوتا ہے اور ایک آواز کا ہوتا ہے) ایک ساتھ یا تقریباً ایک ساتھ ہوتے ہیں تو ہمیں دونوں کی طرف متوجہ ہونے میں ٹھوڑا ہوتی ہے اور اس صورت میں ممکن ہے کہ ہم سے ان کے وقفے کے اندازہ کرنے میں غلطی ہو جائے یا یہ کہ ہم ان کی ترتیب ہی کو غلط سمجھ لیں۔ اب اس قسم کے مہیجوں سے جو اختبارات اس نے کئے ہیں ان کے نتیجے کی بنا پر دنٹ قانون بناتا ہے کہ ان کی ترتیب کی تین صورتیں جو ہم سمجھ سکتے ہیں۔

”یعنی ہموقتی“ تسلسل اور عدم تسلسل ان میں سے اول و آخر کا تو

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ دو چیزوں کے مابین رکھ کر متعین نہیں کرتے، اس ماضی قریب سے متعلق ہونے کے احساس کے ساتھ یا دلچسپی میں۔ ماضی قریب کی یہ جس ایک عدیم المثال احساس ہے، اور یہ ایسی چیزوں کو متاثر کر سکتا ہے جو گھنٹوں پہلے گذر چکی ہوں۔ اس سے معلوم ہو گا کہ ان کے دماغی اعمال اب تک ایسی حالت میں ہیں جو گذشتہ ہیجان نے پیدا کی تھی اور باوجود طویل فصل کے ہمزو دھندلی پڑ جانے والی حالت میں

احساس ہوتا ہے، مگر دوسری صورت کا کبھی احساس نہیں ہوتا۔ جب ہم ارسلات کو ہم وقت محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں تو ہمیشہ یہ صورت ہوتی ہے کہ ان کے مابین خالی وقت محسوس کرتے ہیں جو یا تو کم ہوتا ہے یا زیادہ اور جو ایک تصور کے ڈوبنے اور دوسرے تصور کے اٹھنے کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔۔۔ کیونکہ ہماری توجہ دو ارساموں کے مابین مادی طور پر منقسم ہو سکتی ہے جس سے اس صورت میں کامل ادراک بنے گا (اور ایک ساتھ محسوس ہوں گے) یا یہ ایک واقعہ کے اس قدر مطابق ہو سکتے ہیں کہ اس سے اس کا ادراک فوراً ہو جائے۔ اور پھر دوسرے واقعے کا ادراک تھوڑے سے مضمر رہنے کے وقفے کے بعد ہو سکتا ہے جس کے مابین توجہ اس کے لئے انتہا کو پہنچ جاتی ہے، اور پہلے کے لئے کم ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں واقعہ دو محسوس ہوتے ہیں جو یکے بعد دیگرہ ہوتے ہیں یعنی ان کے مابین ایسا زمانی وقفہ ہوتا ہے جس میں توجہ دونوں میں سے کسی ایک کے بھی اس طرح سے مطابق نہیں ہوتی کہ میز و واضح ادراک ہو سکے۔۔۔۔۔ اس آشنائیں کہ ہم ایک سے دوسرے کی طرف بجمت تمام متوجہ ہوتے ہیں ان کے مابین عام شعور کے دھندلکے میں ہر شے محو ہو جاتی ہے۔“

اس قانون کو زمانے کی غیر مسلسل تدریج کا قانون بھی کہہ سکتے ہیں، یہ ایسے ادراکات کے متعلق ہے جن کی طرف ہم آسانی کے ساتھ ایک وقت میں توجہ نہیں کر سکتے۔ پس ہر ادراک کے لئے ایک علیحدہ دماغی عمل کی ضرورت ہوتی ہے اور جب ایک دماغی عمل انتہائی عروج پر ہوتا ہے تو یہ ہونا لازمی ہے کہ دوسرا یا تو طلوع کی حالت میں ہو گا یا غروب کی۔ اگر زمانی احساس کے متعلق ہمارا نظریہ صحیح ہو تو یہ ہونا لازمی ہے کہ ذہنی طور پر خالی وقت دونوں ادراکوں کو علیحدہ کرتا ہو محسوس ہو گا اگرچہ خارج میں یہ کتنے ہی قریب کیوں نہ ہوں۔ کیونکہ اس نظریے کے مطابق زمانی مدت کا احساس دماغی عمل کے مختلف پہلوؤں کے ایسے امتزاج کا فوری نتیجہ ہو گا۔ اب یہ کہیں بھی ہو کوئی علت بھی اس کا باعث کیوں نہ ہو۔

اب عقلی اعمال کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ فرض کرو میں پہلے پیدائش آدم کا خیال کرتا ہوں اور پھر سن عیسوی کا، اور اس کے بعد جنگ وائٹ لوکاؤں اور یہ تینوں خیال چند سکنڈ کے اندر ہو جاتے ہیں۔ ان واقعات کی تاریخیں اس قدر بعید ہیں کہ جو ظاہری حال سے بہت ہی بعید ہیں۔ لیکن جن اعمال کے ذریعے سے میں ان کا خیال کرتا ہوں، وہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں بلکہ ایک دوسرے میں ایک حد تک داخل ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس حالت میں ظاہری حال کے اندر کون سے واقعات بظاہر معلوم ہوئے۔ ظاہر ہے کہ ان واقعات پارینہ کے متعلق میرے تدبیری اعمال فکر نہ خودیہ واقعات پارینہ جس طرح سے موجودہ لمحے کا خیال واقعہ پارینہ کے متعلق ہو سکتا ہے، اسی طرح وہ خیال جو ابھی گزرا ہے دوسرے واقعہ پارینہ کے متعلق ہو سکتا ہے۔ جب ایک ایسے واقعے کا جس کو گزرے ہوئے میں گذشتہ ہیں ہم اپنے حافظے کے اندر اعادہ کرتے ہیں، تو محاکات تغزل کے عمل ظاہری حال پر سے گزرتے ہیں۔ اس طرح سے آخر الذکر کا فوری مافیہ میرا کل بلا واسطہ تجربہ ہوتا خواہ وہ ذہنی ہو یا خارجی۔ ممکن ہے ان میں سے بعض ایسے تجربات کے نمایندے ہوں جو غیر محدود طور پر بعید ہوں۔

ان بلا واسطہ تجربات کی تعداد پر جو ظاہری حال اور اس ماضی کے اندر ہو سکتے ہیں جس کا فوری طور پر وجدان ہو جاتا ہے بقول ایکسٹیمار اولین اور بقول ریشیڈٹ اصلی حافظہ مشتمل ہوتا ہے، تداخل سے جو حس پیدا ہوتی ہے وہ اس مدت کی ہوتی ہے جو تجربے سے پھر ہوتی معلوم ہوتی ہے۔ جو نسبت کسی بڑے سلسلہ واقعات کو ان تجربات سے ہوتی ہے، وہی نسبت ہماری رائے میں اس وقفے کے طول کو اس وقفے سے ہوتی ہے۔ مگر طویل تردید کے محسوس کرنے کے لئے ہمارے پاس کوئی حاسہ نہیں ہے۔ حقیقی وقت کی ایک ہی مقدار کے احساس میں جو تغیرات ہوتے ہیں، ان کی اس طرح سے بھی توجیہ ہو سکتی ہے کہ ان کو تمثالات کے پھیکے پڑنے کی شرح کے تغیرات قرار دیا جائے جس کی وجہ سے ایک دوسرے پر

رہے ہوئے اعمال کی پیچیدگی میں تغیرات واقع ہوتے ہیں جن تغیرات کے شعور کی تغیرہ حالتیں مطابق ہو سکتی ہیں۔ لیکن ہم ایک زمانے کو گفتا ہی طویل کیونکہ تصور کر لیں اس کی وہ خارجی مقدار جس کا کہ ہم کو کسی لمحے میں براہ راست ادراک ہو سکتا ہے، لمحہ زیر بحث میں ہمارے اصلی حافطے سے کبھی متجاوز نہیں ہو سکتی۔

ہمارے پاس یہ خیال کرنے کے لئے وجوہ ہیں کہ مخلوق میں باہم زمانے کی اس مدت میں بہت اختلاف ہو سکتا ہے جس کو وہ وجدانی طور پر محسوس کرتے ہیں۔ نیشنل ان واقعات کی لطافت میں بھی بہت فرق ہو سکتا ہے جن سے یہ پُر ہوتی ہے۔ دان بیرنے اس قسم کے فردق سے جو یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ نظر فیطرت بدل جاتا ہے اس کے متعلق بعض دلچسپ خیالات بیان کئے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک سکند میں ہم ابین واقعات کو محسوس کر سکتے بجائے مشکل سے ۱۰ کئے جیسا کہ اب کر سکتے ہیں اس حالت میں اگر ہماری زندگی میں اتنے ہی ارتسامات کے حامل ہونے کی قابلیت ہوتی تو یہ موجودہ سے ایک ہزار گنا مختصر ہوتی۔ ہماری زندگی ایک مہینے سے بھی کم ہوتی، اور ذاتی طور پر موسم کے تغیرات کا ہم کو کوئی علم نہ ہوتا۔ اگر ہماری ولادت سردی میں ہو ا کرتی تو ہم کو گرمی کا خیال اسی حد تک ہوتا جس حد تک کہ ہم کو اس زمانے کی گرمی کا خیال ہو سکتا ہے جب زمین ایک مشتعل کرہ تھی مخیم وجودوں کی حرکات ہمارے لئے اس قدر سست ہوتیں کہ ہم ان کی حرکت کے متعلق استنباط کر سکتے، مگر دیکھ کبھی نہ سکتے۔ سورج ہم کو آسمان میں ساکن محسوس ہوتا اور چاند کی حالت میں بھی ہم کو کوئی تغیر معلوم نہ ہوا کرتا علی ہذا مگر اب مذکورہ مفروضہ کو الٹ دو اور ایسا جاندار فرض کر جس کو ان حوسوں میں جن کا ہم کو مقررہ وقت میں احساس ہوتا ہے صرف ۱ کا احساس ہوتا اور اسی اعتبار سے ہماری زندگی ہزار گونہ زیادہ ہوتی۔ ایسے جاندار کے لئے سردی و گرمی کی موسیٰں ایسی معلوم ہوتیں، جیسے کہ ہم کو ۱۰ گھنٹے کا وقت معلوم ہوتا ہے۔ کلاہ باران اور جلد اٹھنے والے پودے اس قدر

سرعت سے اُگتے ہوئے معلوم ہوتے کہ گویا ایک سکند میں زمین سے نکل پڑے ہیں۔ وہی پودے زمین سے اُگتے ہوئے ایسے معلوم ہوتے جیسے کھولتے ہوئے پانی کے چشمے معلوم ہوتے ہیں جانوروں کی حرکات بھی اسی طرح سے مرنی نہ ہوتیں جس طرح ہمارے لئے گولیوں اور گولوں کی حرکت مرنی نہیں ہوتی۔ سورج آسمان پر سے شہاب ثاقب کی طرح سے گزر جاتا جس کے بعد ایک آتشیں دم سی رہ جایا کرتی وغیرہ۔ یہ امر کہ اس قسم کی خیالی صورتیں (انسانی طویل زندگی سے قطع نظر کر کے) عالم حیوانات میں واقعاً ہوسکتی ہیں اس سے انکار کرنا احتیاط کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

مسٹر اسپنسر کہتے ہیں کہ ”پسو کے بازو ایک سکند میں دس سے لے کر پندرہ ہزار تک حرکتیں کرتے ہیں۔ ہر حرکت کے معنی یہ ہیں کہ علیحدہ عصبی فعل واقع ہوا ہے۔ اس قسم کی عصبی حرکت یا عصبی مرکز کے ہر تغیر کو پسو غالباً اسی طرح محسوس کرتا ہوگا جس طرح سے کہ انسان اپنے بازو کی سرچ حرکت کو محسوس کرتا ہے اور اگر یہ یا اسی قسم کی کوئی اور شے واقع ہو تو وہ وقت جو ایک خاص خارجی تغیر میں صرف ہوتا ہے اور جس کو ایک حالت میں بہت سی حرکات سے ناپا جاتا ہے لازمی طور پر اس سے بہت زیادہ معلوم ہونا چاہئے جب کہ اس کی ایک حرکت سے پالش ہوتی ہے۔“

بھنگ کے نشہ میں ظاہری وقتی تناظر میں حیرت انگیز اضافہ ہوجاتا ہے۔ زبان سے ایک جملہ نکلا شروع ہونے کے ساتھ ختم تک پہنچتے پہنچتے ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ اس کو شروع کئے ہوئے مدت گزر گئی ہے۔ کسی چھوٹی سی گلی میں داخل ہونے پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ کبھی ختم ہی نہ ہوگی۔ اس تغیر کی ممکن ہے یہ وجہ ہو کہ بھنگ پینے والا اس حالت کے قریب پہنچ جاتا ہو جس کو فان بیرادر اسپنسر کم زندہ رہنے والے جانوروں کی حالت کہتے ہیں۔ اگر ہمارا اقیانوس مسلسل زیادہ ذکی ہو جائے یعنی ہم کو ایسے عمل کے اندر دس قوتیں نظر آنے لگیں جس میں پہلے ہم کو ایک ہی نظر آتی تھی اور اگر ساتھ اعمال اب کی نسبت دس گونہ سرعت کے ساتھ ہو جیسا

کریں تو ہمارا ظاہری حال ذہنی طور پر اسی قدر طویل ہو گا جس قدر کہ اب ہوتا ہے۔ ہم کو زمانے کا احساس اسی قدر ہو گا جس قدر کہ اب ہوتا ہے اور اس کے اندر اسی قدر قابل اقیانوس واقعات ہوں گے جس قدر کہ اب ہوتے ہیں مگر اس کے ابتدائی سرے میں سے ان حقیقی واقعات کا $\frac{1}{10}$ حصہ کم ہو جائے گا جو کہ اس میں اب موجود ہے۔ یہ واقعات تاریخی اور یادداشتوں کے عام خزانے میں داخل ہو جائیں گے جن کا حسب مرنی اعادہ کر سکیں گے جہلوں کے آغاز کی خاص طور پر یاد کرنے کی ضرورت پڑ کرے گی پرنسٹن میں معمولی رفتار کے $\frac{1}{10}$ پر گزرتا ہوا معلوم ہو گا۔ القصد یہ حالت اس کے بالکل مائل معلوم ہوگی جو خوردین کے ذریعے سے مکان کے وسیع کر لینے کی ہے۔ ساحت نظر میں نسبتہ کم حقیقی اشیا ہوں گی، لیکن ان میں سے ہر ایک معمول سے زیادہ جگہ گھیرے گی اور جو چیزیں خارج ہو چکیں گی وہ ان کی بنا پر خلاف معمول بہت زیادہ دور نظر آئیں گی۔

اور حالات میں یہ ہوتا ہے کہ اعمال جلد مردہ ہونے لگتے اور تسلسلات کی پھر تقسیم ہونے کی قابلیت میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں ظاہری حال کی لمبائی سکڑ جاتی ہے۔ شعور ایک نقطے پر محدود ہو کر رہ جاتا ہے اور اپنے راستے کی ابتدا و انتہا کا وجدانی احساس فوت کر بیٹھتا ہے۔ حافظے کے قطعی افعال سریع و سیر سری نظاروں کی جگہ لے لیتے ہیں۔ خود میں اپنے متعلق کہہ سکتا ہوں کہ سخت تکان کی حالت میں اس قسم کی سی حالت ہو جاتی ہے طویل علالت سے یہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اکثر مرض افیزیا کے ساتھ یہ کیفیت دیکھی گئی ہے۔ ایسی حالتوں میں دماغ کے اندر جو تبدیلی واقع ہو جاتی ہے اس کے تخیل کرنے کی کوشش تو بیکار ہے۔ مگر ہم کو اس امکان کو تسلیم کرنا چاہئے کہ جوانی اور بڑھاپے اور بیجان و تکان کی حالت میں زمانی اندازوں میں جو فرق ہوتے ہیں کسی حد تک ان کا باعث اس قسم کے اسباب ہوتے ہیں جو اس سبب سے زیادہ قریبی ہیں جو ہم ابھی تھوڑی دیر پہلے بیان کر چکے ہیں۔

لیکن خواہ وہ احساس زمان جس کو ابھی ختم ہونے والے اعمال نے

پر کر رکھا تھا، طویل معلوم ہو یا قصیر اس کی موجودہ ہیئت اس بنا پر نہیں ہے کہ وہ اعمال گزر چکے ہیں بلکہ اس کی موجودہ ہیئت کی وجہ وہ اعمال ہیں جو وہ اپنے بعد چھوڑ گئے ہیں اور جو کہ موجود ہیں۔ یہ اعمال کسی طرح سے بھی عالم وجود میں آئے ہوں مگر ان کے جواب میں اب بھی ذہن سطحی حال کی صورت میں رد عمل کرتا ہے جس کا ایک حصہ ابھی پڑ مردہ ہوتا ہو گا یا پڑ مردہ ہو گیا ہو گا جس طرح سے خالق دو جہاں کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس نے آدم کے ناف بھی بنائی تھی (جو زائیدہ ہونے کی علامت ہے) حالانکہ یہ عمل وقوع پذیر نہ ہوا تھا) اسی طرح سے یہ بھی ممکن ہے کہ وہ فوراً ایسا انسان پیدا کر دے جس میں ایسے اعمال ہوں جیسے کہ معمولی دماغ کے پڑ مردہ ہونے والے اعمال ہوتے ہیں۔ پیدائش کے بعد پہلا حقیقی مہیج ان اعمال کے علاوہ ایک عمل کو پیدا کر دے گا۔ اعمال میں تداخل ہو گا اور نئے پیدا ہونے والے انسان کو اپنی زندگی کے پہلے ہی لمحے میں یہ خیال ہو گا کہ میں اس دنیا میں کچھ مدت پہلے سے ہوں۔

اب میں اس تمام بحث کا ماحصل بیان کئے دیتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ ہم کو ایک خاص مدت کا ہر وقت احساس رہتا ہے اور یہ سطحی حال ہے جو چند سکند سے لے کر ایک منٹ تک گھٹتی بڑھتی رہتی ہے اور غالباً ایک منٹ اس کی انتہا ہے اور یہ مدت (جس کے مافیہ کے ایک جزو کے پہلے اور اک ہونے کا احساس ہوتا ہے اور دوسرے کا بعد میں محسوس ہونے کا اور اک ہوتا ہے) وجدان زمانی کی اصل ہوتی ہے۔ طویل تر وقفوں کا احساس نسبتاً مختصر وقفوں کے جمع کرنے، اس نسبتہ مبہم اکائی کے تقسیم کرنے سے ہوتا ہے اور ہم ہمیشہ اس کا خیال علامات کے ذریعے سے کرتے ہیں۔ کانٹ کے اس خیال سے کہ خارجی وقت کا وجدان ایک غیر محدود و لازمی سلسلہ ہے اس کی مطلقاً تائید نہیں ہوتی۔ وجدان جو درحقیقت ہم کو ہوتا ہے اس کی علت ہمارے دماغی اعمال یا ذہنی تغیرات کی مدت نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا باعث کوئی ایسا سبب ہونا چاہیے جو ہر وقت موجود رہے۔ یہ علت (غالباً مختلف قسم کے

دماغی اعمال کا ایک وقت موجود ہونا (متغیر رہتی ہے۔ اسی بنا پر مقدار وجدان اور اس کے تقسیم ہونے کی قابلیت میں ایک حد تک اختلاف نظر آتا ہے۔



باب شانز دہم

حافظہ

(*)

گذشتہ باب میں ہم نے زمانے کے براہِ راست وجدان سے بحث کی تھی۔ اور ہم کو یہ معلوم ہوا تھا کہ یہ ایک منٹ سے بہت کم مدت کے وقفوں تک محدود ہے۔ اس کی حدود سے باہر انسانی مستقبل کے عقلی زمانوں کا وسیع و بے پایاں حلقہ ہے۔ ان دونوں جہتوں میں سے کسی ایک میں ہم ان تمام واقعات و حوادث کو ذہنی طور پر پھیلا دیتے ہیں جن کو ہم حقیقی خیال کرتے ہیں اور ان کا وقت مقرر کر کے ایک باضابطہ سلسلہ مرتب کر دیتے ہیں عقلی زمانے اور وجدانی زمانے میں ایسی ہی نسبت ہوتی ہے جیسی کہ اس مکان کو بقیٹر کے پردے پر بنا ہوا ہوتا ہے، اسٹیج کے حقیقی مکان سے ہوتی ہے بقیٹر کے پردے پر جن چیزوں کی تصویر بنی ہوتی ہے (درخت ستوں مکان جو ایک پیچھے بیٹنے والی گلی میں ہوتے ہیں وغیرہ) وہ اسی قسم کی اشیاء کے سلسلے میں ہوتی ہیں جو اسٹیج پر واقعاً موجود ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ سے ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ جو چیزیں ہمارے سامنے ہیں وہ ایک مسلسل تناظر میں نظر آ رہی ہیں۔ حالانکہ ان میں سے چند تو ہم کو اس طرح سے نظر آتی ہیں باقی کی نسبت ہم کو محض خیال ہوتا ہے۔ اس باب میں اس طریق پر بحث ہوگی جس طرح سے کہ

ہم ماضی بعید کے اپنے حافظے میں اس طرح سے نقش و نگار بناتے ہیں جس طرح
تھیمٹر کے پردے پر بنے ہوئے ہیں، اور اس کے باوجود ہم کو یہ بھی خیال
ہوتا ہے کہ ہم کو اس کے عمیق کا براہ راست ادراک ہو رہا ہے۔
چشمہ فکر جاری رہتا ہے۔ مگر اس کے اکثر حصے فراموشی کے ایسے
گڑھوں میں جا پڑتے ہیں جن کی تباہ نہیں ہوتی۔ بعض تو گزرنے کے ساتھ
فراموش ہو جاتے ہیں۔ بعض کی یاد چند لمحے چند گھنٹے یا چند دن تک رہتی
ہے۔ مگر بعض ایسے نشان چھوڑ جاتے ہیں جو امٹ جاتے ہیں، اور جن کے
ذریعے سے ان کو تادم زیست یا د میں لایا جاسکتا ہے، کیا ہم ان فرقوں کی توجیہ
کر سکتے ہیں۔

اولین حافظہ

پہلی بات قابل غور یہ ہے کہ ایک حالت ذہنی کے ذہن میں باقی رہنے
کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ کچھ عرصے تک ذہن میں باقی رہی ہو۔ یعنی بالفاظ دیگر
اس کو وہ ہونا چاہئے جس کا میں نے سکونی حالت نام رکھا ہے، ذہن کی رابطہ
اور عاطفہ حالتیں مستقل واقعات کی طرح سے یاد نہیں رہتی۔ ہم کو یہ یاد نہیں
رہتا کہ جب ہم نے کیونکر یا کمر کہا تھا، اس وقت ہم کو کیا احساس تھا۔ ان تغیری
حالتوں کے متعلق ہمارا شعور انھیں کے لمحے تک محدود ہوتا ہے۔ اسی بنا پر
تامل کے نفسی فلسفے میں مصروف فکر ہوتے وقت اس دشواری کا احساس
ہوتا ہے۔

ذہن کی جو حالت اپنے لمحے کے اندر محدود ہو اور بعد میں
آنے والی حالتوں کا مروض بننے سے قاصر رہے، اس کی حالت بالکل ایسی
ہوتی ہے گویا یہ کسی دوسرے چشمہ فکر سے متعلق ہو۔ یا یوں کہو کہ یہ اپنے
چشمہ فکر سے صرف جیسے طور پر تعلق رکھتی ہے ذہنی طور پر تعلق نہیں رکھتی۔
اس کی حیثیت انہیں کے دوسروں کے مابین ایک پلی کی سی ہوتی ہے۔

مگر یہ ان حصوں کا جزو معلوم نہیں ہوتی اور نہ یہ اس طرح سے انائے تجربی کا جزو ہوتی ہے جس طرح سے باب ۱ میں بیان کیا گیا ہے، ایک ذہنی حالت کی تمام تر ذہنی قیمت اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ یہ بعد میں یاد رہے۔ صرف اس حالت میں یہ ایک نظام میں ترکیب پاتی ہے اور محسوس طور پر کسی نتیجے کے مرتب ہونے میں شریک ہوتی ہے۔ پس ہمیں اپنی حالتوں کا جو شعور ہوتا ہے وہ شعور مابعد ہوتا ہے۔ حالت کا جس قدر شعور مابعد زیادہ ہوگا، اسی قدر یہ موثر ہوگی اور اسی اعتبار سے یہ ہماری دنیا کا نسبتاً ایک پائیدار جزو ہوگی۔ ایسا الم جو ہماری زندگی پر اس طرح سے ثبت ہو گیا ہو کہ مٹائے نہ سکتا ہو اس سے ممکن ہے کل زندگی متاثر ہو جائے۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر شیلٹ کہتے ہیں۔ ”سکند کے پل حصے کی تکلیف تو تکلیف نہیں خود میں ایسے الم کے برداشت کرنے کے لئے خوشی سے تیار ہوں کہ وہ کتنا ہی سخت کیوں نہ ہو جو اس کیلئے زیادہ نہ رہے اور نہ اپنے بعد اپنا ارتعاش چھوڑ جائے اور نہ اپنی یاد“

یہ ضروری نہیں ہے کہ شعور کی اتنی حالت عملی طور پر نتیجہ دے۔ ایسا ہرگز نہیں ہے۔ اس قسم کی حالت کی اگرچہ مطلقاً یاد نہ ہو مگر ممکن ہے اپنے وقت میں ہمارے فکر کا موثر طور پر عین کرنے اور ہمارے عمل کا اس طرح سے تصفیہ کرنے کہ پھر اس سے راہ گزیر باقی نہ رہے۔ مگر اس کا تصور بعد میں تغیر و عمل کو متعین نہیں کر سکتا۔ اور نہ اس کے مافیہ کا ذہن کی مستقل ملک کے طور پر تعقل ہو سکتا ہے۔ یہ کہنے سے میرا بس اسی قدر منشا ہے کہ اس کی عقلی قیمت بعد میں یاد رہنے پر مشتمل ہوتی ہے۔

اصول تو یہ ہے کہ حسین اپنے بیج سے ذرا بڑھ کر زیادہ باقی رہتی ہیں یہی نظیر ان تمثالات بعدی کی بنائے جو آلات حس فی مضمویات میں بالکل معروف ہیں۔ اگر ہم اپنی آنکھیں اپنا ایک کسی منظر پر ڈالیں اور پھر ان کو کامل تاریکی سے ڈھانپ دیں تو ایسا معلوم ہوگا کہ گویا ہم نے اس منظر کو وحند کے میں ایک گہرے رنگ کے پردے کے پیچھے سے دیکھا ہے۔ اس میں ہم کو اس منظر کی وہ جزئیات بھی نظر آ سکتی ہیں جن کی جانب اس وقت جب کہ آنکھیں کھلی ہوئی تھیں تو جہتہ ہوئی تھی۔

حاسہ کے تمام حلقوں میں ایسا مہیج جو بوتقات ہوتا ہو، اگر وہ جلد جلد ہو، تو اس سے مسلسل حس پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس ارتسام کی تمثال بعد نئے ارتسام کے ساتھ مل جاتی ہے۔ اس طرح پر مہیجوں کے نتائج یکے بعد دیگرے جمع ہوتے چلے جاتے ہیں، اور شعور کے اندر مجموعی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ احساس کی شدت میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، اور غالب گمان یہ ہے جیسا کہ ہم نے گذشتہ باب میں بیان کیا تھا، یہ مرد و زمان کی ابتدائی حس ہوتی ہے۔ (دیکھو باب ۱۵)۔

ایکسز لکھتا ہے۔

”جن ارتسامات کی طرف ہماری توجہ نہیں ہوتی وہ حافظے میں اس قدر خفیف تمثال چھوڑ جاتے ہیں کہ یہ اکثر نظر انداز ہو جاتی ہے جب ہم کسی کام میں بہت مہمک ہوتے ہیں تو اس وقت گھنٹے کے بجنے کی آواز سنائی نہیں دیتی۔ مگر بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہماری توجہ گھنٹے کی آواز کے بعد بیدار ہوتی ہے، اور اس وقت ہم شمار کر لیتے ہیں کہ کتنے بجے ہیں۔ ہم اس اولین تمثال حافظے کا وجود دوسرے شخص میں جب بہت ہی مہمک ہو ثابت کر سکتے ہیں مثلاً کسی شخص سے یہ کہو کہ ایک مطبوعہ صفحے کی سطرس جس قدر جلد ممکن ہو شمار کرے۔ اور جب وہ اس میں مصروف ہو جاتے تو کمرے میں چند قدم چلو اور پھر جب وہ شخص شمار سے فارغ ہو چکے تو اس سے پوچھو کہ میں کہاں کھڑا تھا۔ وہ ہمیشہ قطعی طور پر یہی جواب دے گا کہ تم ٹہل رہے تھے۔ اس قسم کے تجربات نظر سے بھی کئے جاسکتے ہیں خواہ توجہ ارتسام کی طرف مبذول ہو یا نہ ہو۔ حافظے کی یہ اولین تمثال بہت واضح و جلی ہوتی ہے، اور ذہنی طور پر ہر قسم کی تمثال بعد یا وہمہ سے بالکل علیحدہ ہوتی ہے۔.... اگر توجہ اس کی طرف مبذول نہ ہو تو یہ چند سیکنڈ ہی میں کافور ہو جاتی ہے جس حالت میں اصل ارتسام کی طرف توجہ کی جاتی ہے اس حالت میں بھی اس تمثال کی جلا حافظے سے جلد ہی زائل ہو جاتی ہے۔“

اس اولین حافظے کی عصبی نیچ کے اندر جو طبعی کیفیت ہوتی ہے،

اس کو بیشیٹ اصلی حافظے کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ لیکن میں لفظ حافظے کو شعوری مظہر کے لئے مخصوص رکھنے کو زیادہ ترجیح دیتا ہوں۔ عصبی نسج کے اندر جو کچھ ہوتا ہے وہ اس لحک یا نیم جمود کی ایک مثال ہوتا ہے، جو بغیر سر سے بدل جاتا ہے، مگر فوراً یا کلیتہً متغیر نہیں ہوتا، اور نہ اصل شکل کو دوبارہ حاصل کر سکتا ہے جس کو ہم باب میں عادت کی بنیاد دیکھ چکے ہیں۔ جو کچھ پرفیئریشیٹ کی مراد ہے اس کے لئے ابتدائی عادت کا لفظ زیادہ موزون ہوگا۔ اب ابتدائی عادت کا مظہر یہ ہے کہ عصبی مادے پر جو حرکت قسم ہوتی ہو، وہ رفتہ رفتہ زائل ہو۔ اور اس کا شعور پہلا اثر نام نہاد ابتدائی حافظہ ہے، مگر ابتدائی حافظہ ہم کو جس چیز سے واقف کرتا ہے، وہ ایسی شے ہوتی ہے جو ابھی گذر چکی ہے۔ اس ماضی میں جس کا ہم کو براہ راست وجدان ہوتا ہے جو چیزیں ہم کو محسوس ہوتی ہیں، وہ ان چیزوں سے مختلف ہوتی ہیں جن کے متعلق صحیح معنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمیں یاد آرہی ہیں۔ جو شے صحیح معنی میں یاد آتی ہے وہ ہوتی ہے جو شعور کے سامنے ایک عرصے سے بالکل موجود نہیں ہوتی اور اب اس کا احیا ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسے گودام سے نکالی جاتی ہے جس میں اور لاتعداد اشیا ہوتی ہیں اور جہاں یہ بہت سی چیزوں میں اس طرح سے دبلی پڑی تھی کہ اس تک نظر کی دسترس نہ تھی۔ مگر ابتدائی حافظے کی شے کو اس طرح سے نکالا نہیں جاتا۔ یہ کبھی کم ہی نہیں ہوتی اس کا تعلق زمانہ حال کے موجود محسوس لمحے منقطع کبھی نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ہمارے سامنے زمانہ موجودہ کے آخری حصے کے جزو کی صورت میں آتی ہے اور خود زمانہ موجودہ کے جزو کی صورت میں نہیں آتی۔ گذشتہ باب میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ زمانے کے جس حصے کا ہم کو براہ راست وجدان ہوتا ہے اس کے اندر ایک عوض ہوتا ہے، جو چند سکند تک محدود ہوتا ہے، اس کے علاوہ ایک بچھلا سرا یا ساقہ اور اگلا سرا یا مقدمہ ہوتا ہے جس کو ظاہری حال کہہ سکتے ہیں۔ وہ تمام ہیچ جن کے پہلے عصبی ارتعاشات ہنوز ختم نہ ہو چکے ہوں اس حال کی جس کو ظاہری حال کہتے ہیں کے احساس کرنے کی

لازمی شرائط معلوم ہوتے ہیں یہ ایسے معروضات کے پیدا ہونے کا باعث ہوتے ہیں جو ذہن کو ایسے حادثات معلوم ہوتے ہیں جو ابھی گزرے ہیں۔ جب کوئی غیر معمولی ہیج چند منٹ یا چند گھنٹے ہم پر عامل رہتا ہے تو ایک عصبی عمل پیدا ہو جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے اس کے ختم ہونے کے بعد بھی عرصے تک اس کا ارتسام شعور پر مستولی رہتا ہے۔ عرصے سے گھوڑے کی سواری نہ کی ہو یا برف پر نہ پھسلے ہوں اور پھر ایک دن اس مشغلے میں گزرے تو پھر اس دن کے لمسی اور عضلی احساسات شب بھر شعور میں پھرتے رہیں گے۔ اگر کوئی شخص دیر تک خور و بیس سے مشاہدہ کرتا رہے تو اس کے ساحت کی مثاللات اس کو گھنٹوں پریشان کریں گی۔ انگلی کے گمراہ اگر کسی وجہ سے دھاگہ باندھ دیا جائے اور پھر اس کے رخ ہونے کے بعد کھول دیا جائے تو عرصے تک میسوس ہو گا کہ انگلی کے گرد وہ دھاگہ ہے۔ یہ احیاء جن کو برین مظاہر (Sinnasgedachtniss) کہتے ہیں اپنی فطرت کے اعتبار سے کچھ میقاتی سے ہوتے ہیں۔ ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عصبی مادے میں نہایت موثر مگر آہستہ آہستہ تغیرات اور نئے توازن قائم ہوتے رہتے ہیں اور حاسنہ فطرت کے اس عجیب و غریب مظہر کی طرف تغیر ہوتے ہیں جس پر اس باب کے باقی حصے میں بحث ہوگی۔ ایک شے کے فراموش ہو جانے کے بعد دوبارہ یاد آ جانے کی پہلی شرط یہ ہے کہ اس کا اصل ارتسام اتنی دیر تک رہا ہو کہ اس کی بار بار آنے والے تمثال قائم ہو گئی ہو جو ابتدائی تمثاللات مابعد سے علحدہ ہے جو نہایت ہی گریز پار تمامات بھی اپنے بعد چھوڑ جاتے ہیں اور جن میں اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہوتی کہ یہ فنا ہونے کے بعد کبھی دوبارہ لوٹیں گی عصبی جمود ہیج کی ایک خاص مدت کا طالب ہوتا ہے۔ اگر ہیج اس مدت سے کم ہوتا ہے تو جو تغیر اس کی بنا پر ہوتا ہے وہ مستقل نہیں ہو سکتا اور اس کے اندر اس امر کا کوئی موثر رجحان پیدا نہیں ہوتا کہ اسی قسم کا ارتعاش دوبارہ ہوگا جس پر کہ اصل احساس ہوا تھا۔ یہی (جیسا کہ میں ابتدا میں کہہ چکا ہوں) ممکن ہے

اس کا سبب ہو کہ اصولاً ذہن کی سکونی حالتیں ہی یاد رہتی ہیں اور تغیری حالتیں کم از کم مستقل چیزوں کی حیثیت سے یاد نہیں رہتیں۔ کیونکہ تغیری حالتیں بہت ہی سرعت کے ساتھ گزر جاتی ہیں۔

منظر حافظہ کی تحلیل

حافظہ اصلی جس کو ثانوی حافظہ کہہ سکتے ہیں، ذہن کی کسی پہلی حالت کا علم ہوتا ہے، اس وقت جب کہ یہ حالت شعور سے خارج ہو چکی ہو۔ یا یوں کہو کہ یہ ایسے واقعے یا حادثے کا علم ہے جس کا ہم فی الحال خیال نہ کرتے ہوں، اور اس کے ساتھ اس امر کا شعور مزید ہوتا ہے کہ ہم اس حالت کا پہلے خیال یا تجسس بہ کر چکے ہیں۔

اس قسم کے علم کا سب سے پہلا عنصر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل واقعے کی تمثال یا نقل کا احیا ہو۔ اکثر مصنفین یہی کہتے ہیں کہ اصل واقعے کی یاد کے لئے محض اس کے تمثال کے احیا ہی کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کا احیا اور جو کچھ بھی ہو، مگر حافظہ تو نہیں ہے۔ یہ محض منتنی یا ایک دوسرا واقعہ ہوتا ہے جس کو پہلے واقعے سے سوائے اس کے کوئی تعلق نہیں ہوتا، کہ یہ اتفاق سے اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ گھنٹہ آج بجتا ہے یہ کل بھی بجاتا تھا اور قبل اس کے کہ یہ ہمیشہ کے لئے خاموش ہو ممکن ہے کہ ہزاروں مرتبہ بجے۔ بارش کا پانی آج پرنا لے سے نکل رہا ہے گذشتہ ہفتہ بھی پرنا لے ہی میں سے نکلا تھا اور اسی طرح پرنا لے سے نکلتا رہے گا۔ لیکن کیا اس وجہ سے جو آوازیں آج گھنٹے سے نکل رہی ہیں وہ کل کی آوازیں کا علم رکھتی ہیں یا جو پانی آج پرنا لے سے بہ رہا ہے وہ اس پانی کا علم رکھتا ہے جو کل نکلا تھا کیونکہ جو آوازیں گھنٹے سے نکلی تھیں وہ آج کی آوازیں کے مشابہ ہیں اور جو پانی کل پرنا لے سے بہا تھا وہ آج کے پانی کی طرح سے بہا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ اس قسم کا کوئی علم نہیں رکھتے۔

یہ کوئی دلیل نہیں ہو سکتی کہ گھنٹے کی ٹن ٹن اور پرنا لے کی روانی نفسی چیزیں نہیں بلکہ طبعی اشیاء ہیں۔ کیونکہ نفسی چیزیں (مثلاً حس) محض ایک بعد دیگرے ہونے کی بنا پر اسی طرح ایک دوسرے کو یاد نہ رکھیں گی جس طرح گھنٹے کی ایک ٹن ٹن دوسری ٹن ٹن کو یاد نہیں رکھتی۔ محض تو اثر کا حفظہ کو مستلزم نہیں ہوتا۔ ایک احساس کے تدریجی تجربات باہم بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کل کا احساس کل ہو چکا۔ آج کے احساس کی موجودگی کوئی وجہ نہیں کہ کل کے احساس کا احیا کرے، اور اگر موجودہ تماشائے گذشتہ تجربے کے بجائے ہو بھی تو اس کے لئے ایک اور شرط ضروری ہے۔

دہ شہ طیبہ ہے کہ جس واقعے کی تماشائے ہو اس کو قطعی طور پر ماضی سے منسوب کیا جائے، اور ماضی ہی میں خیال کیا جائے۔ لیکن ایک شے کو ہم صرف اس طرح سے ماضی میں خیال کر سکتے ہیں کہ اس شے کے ساتھ ماضی کا خیال کریں، اور ان دونوں کے تعلق کا خیال کریں۔ لیکن ماضی کا خیال کیونکر کر سکتے ہیں۔ اور اک زمانے کے باب میں معلوم ہو چکا ہے کہ ماضی کا وجدانی یا ذاتی شعور بہ شکل چند سکند ٹنک لے جاتا ہے، بعد تر زمانوں کا اور اک نہیں بلکہ تعقل ہوتا ہے۔ ان کی ہمارے ذہن میں محض علامات ہوتی ہیں۔ مثلاً گذشتہ ہفتہ یا ۱۵۵۰ء یا ان کا ان واقعات کے ذریعہ سے خیال ہوتا ہے، جو ان میں واقع ہوتے ہیں۔ مثلاً وہ سال جس میں کہ ہم فلاں مدرسے میں داخل تھے، یا وہ جس میں ہم کو فلاں نقصان پہنچا تھا۔ یہاں تک کہ اگر ہم ماضی کے کسی خاص زمانے کا خیال کرنا چاہیں تو ہم کو لازمی طور پر کسی نام یا علامت کا خیال کرنا پڑتا ہے، اور اگر یہ نہیں ہیں تو ہم کو کسی ایسے واقعے کا خیال کرنا پڑتا ہے جو اس کے اندر واقع ہوا ہو۔ بلکہ اگر کسی زمانہ ماضی کا قرار واقعی طور پر خیال کرنا مقصود ہو تو وہ دونوں چیزوں کا خیال کرنا ضروری ہے اور کسی خاص واقعے کو کسی خاص زمانے سے منسوب کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس واقعے کے ساتھ اور ایسے واقعات کا خیال کیا جائے جو اس

تاریخ سے مخصوص ہوں مختصر یہ کہ اس کے ساتھ اور اس کے بہت سے متعلقات کا خیال کرنا چاہیے۔

لیکن حافظہ کسی واقعے کو کسی خاص وقت سے منسوب کرنے کا نام ہی نہیں ہے بلکہ یہ اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ واقعہ میرے ماضی کی کسی تاریخ سے منسوب ہو بہ الفاظ دیگر یہ خیال کرنا چاہیے کہ مجھے بذات خود اس واقعے کا فلاں وقت میں تجربہ ہوا تھا۔ اس کے اندر وہ حرارت و یگانگی ہونی چاہیے جس کا ذات کے باب میں ان تجربات کے متعلق بہت کچھ تذکرہ ہو چکا ہے جن کو ایک شخص اپنے کہتا ہے۔

ہر معروض حائضے میں یہ ضرور ہوتا ہے کہ اول تو معروض زمانہ ماضی کی طرف اشارہ کرتا ہے دوسرے اس زمانے کا تعین اس کے نام یا اس تاریخ کے دیگر واقعات سے ہوتا ہے اور خیال ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس تاریخ میں ہوا تھا۔ تیسرے یہ کہ انسان سمجھتا ہے یہ میرے تجربے کا جزو ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس کو ہم نے ابتدا میں ذہن کے اندر ایک واقعے کی مثال یا نقل کہا تھا وہ فی الحقیقت اس کے اندر ایک علیحدہ تصور کی حیثیت سے اس سادہ شکل میں موجود ہوتی ہی نہیں۔ اور اگر یہ علیحدہ تصور کے طور پر ہوتی بھی ہے تو اس کی کوئی یاد نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس جس شے کی یاد ہوتی ہے وہ ایک بہت ہی پیچیدہ استحضار ہوتا ہے اول تو اس واقعے کا جس کو یاد میں لانا ہے دوسرے ان چیزوں کا جن کے ساتھ اس کو اُتلاف ہوتا ہے اور ان سب سے مل کر ایک معروض بن جاتا ہے (جیسا کہ باب میں بیان کیا گیا تھا) جس کا ایک نبض شعور سے علم ہوتا ہے اور جس کے لئے غالباً اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ دماغی عمل کی ضرورت ہوتی ہے جن پر کوئی سادہ جی مثال مبنی ہوتی ہے۔

اکثر علمائے نسیات نے اس منظر کی جس کو ہم بیان کرتے ہیں نہایت ہی واضح طور پر تحلیل کی ہے۔ مثلاً کرسچین ولف لکھتا ہے۔
”فرض کرو تم نے میوئیں کو معبد میں دیکھا تھا۔ مگر اب اس کو ٹائٹس کے

مکان میں دیکھتے ہو۔ میں کہتا ہوں کہ تم میوئیس کو پہچانتے ہو یعنی تم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ اس کو پہلے دیکھ چکا ہوں۔ اگرچہ اس وقت آپسے تم اس سے تم اس کو ٹائٹلس کے گھر میں ادراک کر رہے ہو لیکن تمہارا تمثیل اس کی ایسی تمثال پیدا کرتا ہے جو ایک معبد کے ساتھ ہے اور یہ خود تمہارے ذہن کا فعل ہوگی جو میوئیس کے معبد میں خیال کرنے کا نتیجہ ہوگی۔ لہذا میوئیس کا تصور جس کا جس میں اعادہ ہوتا ہے اور اکالت کے اس سلسلے کے اندر نہیں ہوتا جس میں کہ یہ پہلے تھا بلکہ دوسرے سلسلے میں ہوتا ہے اور یہ فرق ہمارے اس شعور کا سبب ہے ہم اس کو پہلے دیکھ چکے ہیں..... کیونکہ اگرچہ اب تم میوئیس کو ٹائٹلس کے گھر میں دیکھتے ہو مگر تمہارا تمثیل اس کو معبد میں دیکھتا ہے اور تم میں اس حالت کا شعور پیدا کرتا ہے جو اس کو معبد میں دیکھتے وقت مٹتی۔ اس سے تم یہ جانتے ہو کہ تم اس کو پہلے دیکھ چکے ہو یعنی تم اس کو پہچانتے ہو تمہارے اس کے پہچاننے کی یہ وجہ ہے کہ اس کا تصور اور اکالت کے اس سے مختلف سلسلے کے اندر ہے جس میں کہ تم نے اس کو پہلے دیکھا تھا۔“

اسی طرح جیمس مل لکھتا ہے۔

”جب جارج سوئم کو دونوں ایوانوں کے خطاب کرنے کے واقعے کو یاد کرتا ہوں تو اس میں پہلے تو محض تصور یا سادہ فہم جس کو بعض اوقات تعقل اشیائی کہتے ہیں ہوتا ہے۔ اس کو یادداشت بنانے کے لئے اس کے ساتھ یہ تصور ہوتا ہے کہ میں ان چیزوں کو پہلے دیکھ اور سن چکا ہوں۔ یہ ارتباط اہل قدر قریبی ہے کہ ان کو علیحدہ کرنا میری قوت سے باہر ہے۔ میں جارج سوئم کے جسم اس کے انداز کا جو کا غذا اس کے ہاتھ میں تھا اس کا اس کے پڑھتے وقت اس کی آواز کا اس تصور کے بغیر خیال نہیں کر سکتا کہ میں کبھی اس منظر کا شاہد تھا۔..... اگر صورت حال کی یہ توجیہ جس میں کہ ہم کو حیثیت یاد رہتی ہیں، سمجھ میں آجائے تو اس صورت کی توجیہ جس میں کہ ہم کو واقعات یاد رہتے ہیں بہت زیادہ دشواری کا باعث نہیں ہو سکتی۔ مجھے پانی فیس کے غار اور اولیسیس اور عرفیوتوں کی جو باتیں ہومر نے بیان کی ہیں اچھی طرح سے یاد ہیں۔“

ایسی یاد میں اول تو اشیا اور افعال تصور یا سادہ تعقل ہیں، اور ان تصورات سے ناقابل انفکاک طور پر ملا ہوا یہ تصور ہے کہ مجھے یہ تصورات پہلے بھی ہو چکے ہیں۔ اور یہ تصور کہ مجھے یہ تصور پہلے ہو چکے ہیں، نہایت ہی پیچیدہ تصور ہے، جس میں میرے اس وقت یاد کرنے اور گزشتہ زمانے میں تعقل کرنے کا خیال شامل ہے اور ان تمام شعوری حالتوں کے سلسلے بھی شامل ہیں، جو میرے یاد کرنے اور میرے تعقل کرنے میں شامل تھی۔

پس حافظہ ایک خاص قسم کے پیچیدہ معروض پر یقین رکھنے کے احساس کا نام ہے۔ مگر مکن ہے اس معروض کے تمام عناصر کا علم یقین کی دوسری حالتوں کو ہو۔ اور ان کے کسی خاص مجموعے میں جس صورت میں کہ یہ حافظے میں نمودار ہوتے ہیں کوئی ایسی چیز بھی نہیں ہوتی جس کی بنا پر کہ اس کو فکر کی دوسری اقسام کا ایسا عدیم المثال مقابل ٹھہرائیں، جس کے لئے ایک بالکل نئی استعداد کی ضرورت ہو۔ آگے چل کر جب یقین کے باب پر پہنچیں گے، تو ہم کو معلوم ہو گا کہ کوئی استحضاری معروض جس کا ہماری موجودہ حواس یا موجودہ جذبی فعلیتوں سے بالواسطہ یا بلاواسطہ تعلق ہو اس کے تعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ گویا یہی حقیقت ہے، اس کے اندر ایک خاص قسم کے تعلق کی جو فاعلانہ حس ہوتی ہے، وہ اس کو حقیقی معلوم ہونے کی صفت سے متصف کر دیتی ہے، اور ایسا گزشتہ واقعہ جس کا محض تشل ہو اس واقعے سے جس کی یاد ہوتی ہے، اسی اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، کہ اس کے اندر تعلق کا عدیم المثال احساس معدوم ہوتا ہے۔ گویا اس کے اور ہمارے مابین جو برقی لہر ہے، وہ منقطع نہیں ہوتی۔ مگر اور اعتبارات سے وہ ماضی جس کی یاد ہوتی ہے، اور وہ جس کا محض تشل ہوتا ہے مکن ہے بہت کچھ یکساں ہوں۔ یعنی بہ الفاظ دیگر معروض حافظہ میں کوئی شے نئی نہیں ہوتی، اور اس کی پیدائش کے لئے کسی خاص استعداد کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ ایسے اجزاء کی ترکیب ہوتی ہے، جن کو مرکب خیال کیا جاتا ہے۔ اور اک تشل مقابلہ و استدلال اجزاء کی ایسی ہی ترکیبیں ہوتی ہیں، جو پیچیدہ معروض ہوتے ہیں۔ ان قوتوں

میں سے کسی ایک کا معروض یقین پیدا کر دے، یا ایسا کرنے سے قاصر ہے، مگر حافظے کا معروض ہی صرف ایسی معروض ہوتا ہے، جس کا تمثیل ماضی میں ہوتا ہے (اور عموماً کامل طور پر ماضی میں تمثیل ہوتا ہے) اور جس کے ساتھ جذبہ یقین وابستہ ہوتا ہے۔

حافظے کے اسباب

جب منظر حافظہ یا اس کے معروض کی تحلیل کی یہ صورت ٹھیری، تو کیا ہم اس بات کا پتہ لگا سکتے ہیں کہ یہ کیونکر ہوتا ہے۔ کیا ہم اس کے اسباب کو بے نقاب کر سکتے ہیں۔

اس کے کامل عمل میں دو چیزیں مسلم ہوتی ہیں۔

(۱) جو واقعہ یاد رہتا ہے اس کا مسک

(۲) اس کا احیا و اعادہ یا اس کی یاد و محاکات

مسک و احیا دونوں کا سبب نظام عصبی کا قانون عادت ہے جو اسی طرح سے عمل کرتا ہے جس طرح سے اختلاف تصورات میں عمل کرتا ہے۔ اختلافیہ ایک عرصے سے احیا و اعادہ کی توجیہ اختلاف سے کرتے آئے ہیں۔ اس کے متعلق جیمس مل کا بیان نقل کرتا ہوں، جو اس قدر جامع ہے کہ میں اس پر سوائے اس کے کوئی اضافہ نہیں کر سکتا کہ میں اس کے نقطہ تصور کو معروض (وہ شے جس کا خیال ہوتا ہے) میں بدل دوں۔

وہ لکھتے ہیں ”سب جانتے ہیں کہ ذہن کی ایک حالت ایسی ہوتی ہے، جس میں کہ ہمارے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ہم یاد رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس حالت میں ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا۔ جس کے ہم اس میں لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ہم اس کو اپنی کوشش سے ذہن میں کیونکر لاتے ہیں“ اگر ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا، تو بعض ایسے تصورات تو ہوتے ہیں جن کو اس سے ربط و تعلق ہوتا ہے۔ ہم اس امید میں یکے بعد دیگرے ان تصورات پر سے گزر جاتے ہیں کہ ان میں سے کوئی تو ذہن کو

اس کی طرف منتقل کرے گا۔ ان میں اگر کوئی واقعات ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دیتا ہے، تو یہ ایسا تصور ہوتا ہے، جس کو اس سے ایسا تعلق ہوتا ہے کہ اختلاف کے ذریعے سے اس کو یاد دلادیتا ہے۔ جب میں کبھی ایسے پرانے شناسا سے ملتا ہوں، جس کا نام مجھ کو یاد نہیں، اور اس کے یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں، میں اس امید میں جلد ہی جلدی بہت سے ناموں کا خیال کر جاتا ہوں، کہ ان میں کسی کے نام کا تو اس شخص کے نام کے ساتھ اختلاف ہوگا۔ میں ان تمام واقعات کا خیال کرتا ہوں جن میں میں نے اس شخص کو مشغول دیکھا ہو۔ میں اس زمانے کا خیال کرتا ہوں، جب اس کے ساتھ ملاقات ہوتی تھی، ان اشخاص کا خیال کرتا ہوں جن کے ساتھ اس سے ملاقات ہوئی تھی۔ اس نے کیا کیا تھا کون سی تکلیفیں اٹھائی تھیں۔ اب اگر اس گردش میں کسی ایسے تصور پر سے گزر جاؤں جس کے ساتھ اس کے نام کا اختلاف ہو، تو مجھے اس کا نام فوراً یاد آجائے گا۔ اگر کسی ایسے تصور پر سے نہیں گذرتا، تو میرا تجسس اس کے لئے بیکار ہوتا ہے۔ واقعات کی ایک قسم اور بھی ہے جو ہیں تو بالکل معمولی، مگر اس موضوع پر ان کی شہادت نہایت ہی اہم ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم بعض واقعات کو بھولنا نہیں چاہتے۔ ان کو اپنے حافظے میں محفوظ رکھنے یعنی اس امر کا تعین کرنے کے لئے کہ جب اس کو چاہیں گے یاد آجائے گا، کیا تدبیر کرتے ہیں، بلا استثنا ایک ہی تدبیر سے کام لیتے ہیں، یعنی اس شے کے تصور کا جس کو یاد رکھنا ہے، کسی ایسی جس یا تصور کے ساتھ ربط قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے متعلق پہلے سے یہ خیال ہوتا ہے کہ جب ہم اس کو یاد کرنا چاہیں گے اس وقت اس کے قریب یہ واقع ہو جائے گی، اور اگر یہ ربط قائم ہو جائے، اور جس تصور کے ساتھ اس کا ربط ہو، وہ واقع ہو جائے، تو اس سے وہ شے یاد آجاتی ہے، اور جو شخص ربط قائم کرتا ہے، اس کی غرض حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک عام مثال کو کسی شخص کو اس کا دوست کوئی کام کہتا ہے، اب وہ اس لئے کہ اس کو بھول نہ جائے اپنے رومال میں گرہ دے لیتا ہے۔ اس واقعے کی کیونکر توجیہ ہوتی ہے، اول تو یہ کہ دوست کے کام کے تصور کا رومال میں گرہ

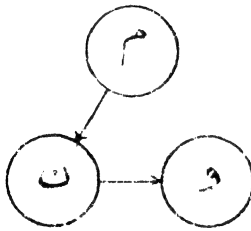
دینے کے ساتھ اختلاف ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ رومال ایسی شے ہے جس کے متعلق پہلے سے علم ہے کہ اس پر اکثر نظر پڑے گی اور جس وقت اس کام کے یاد آنے کی ضرورت ہوگی اور اس حس سے کام کا خیال آجائے گا جن کے مابین اختلاف قصد قائم کیا گیا ہے۔

مختصر یہ کہ ہم اپنے حلقے میں کسی بھولے ہوئے تصور کی اس طرح سے تلاش کرتے ہیں جس طرح اپنے گھر کو کسی گمشدہ شے کے لئے تہ دبالا لکھ دیتے ہیں۔ دونوں حالتوں میں ہم اس مقام کو دیکھتے ہیں جس کے قرب و جوار میں گمشدہ شے کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ ہم ان چیزوں کو اٹھتے بیٹھتے ہیں جن کے نیچے یا جن کے اندر یا جن کے برابر اس کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ اگر یہ ان کے قریب ہوتی ہے تو نظر اس پر پڑ جاتی ہے۔ لیکن یہ چیزیں ذہنی شے کی صورت میں اس کے متلفات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوئیں، یعنی اعادہ کی مشنری بھی ایسی ہوتی ہے جیسی کہ اختلاف کی اور اختلاف کی مشنری ہم جانتے ہیں کہ عصبی مرکزوں کے ابتدائی قانون عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

اسی قانون عادت سے مسک کی بھی توجیہ ہوتی ہے۔ مسک کے معنی اعادہ ہو جانے کی قوت کے ہیں اور اس قوت کے علاوہ اس کے کوئی اور معنی نہیں۔ ماسک کی موجودگی کا حرف ہی ثبوت ہے کہ اعادہ واقعاً وقوع پذیر ہو جائے۔ مختصر یہ کہ کسی تجربے کے مسک کے معنی یہ ہیں کہ اس کے پھر ذہن میں آنے یا اس کو اس کے سابقہ ماحول میں دوبارہ خیال کرنے کا امکان ہوتا ہے۔ اب کوئی اتفاقی اشارہ بھی اس رجحان کو واقعیت میں منتقل کر دے مگر خود رجحان کی مستقل بنیاد منظم عصبی راستوں میں ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے اشارہ اس قابل یا تجربے کو یاد دلا دیتا ہے جس کا یاد آنا مقصود ہوتا ہے اور اس سے اصل موقع سابقہ متلفات یہ احساس کہ ذات وہاں موجود تھی یہ یقین کہ یہ واقعہ فی الحقیقت عالم وجود میں آیا ہے وغیرہ سب مذکورہ بالا طریقے پر تازہ ہو جاتے ہیں۔ جب یاد فوراً ہی

آجاتا ہے، تو اچھا موقع کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ جب یاد دیر سے آتا ہے تو اچھا دیر کے بعد ہو۔ لیکن اعادہ خواہ جلد ہو جائے یا دیر سے ہو جو شے اس کو غلن کرتی ہے (یا بالفاظ دیگر تجربے کے مسک کو) وہ بھی دماغی راستے ہوتے ہیں جن کا تجربہ اعادے کے موقع اور اشارے کے ساتھ امتلاف ہوتا ہے۔ جب راستے خفہ ہوتے ہیں تو مسک کا موجب ہوتے ہیں اور جب سرگرم ہوتے ہیں تو اعادے کا موجب ہوتے ہیں۔

ایک معمولی شکل سے حافظے کی علت پوری طرح پر واضح ہو جائے گی۔ فرض کرو کہ ن گذشتہ واقعہ ہے و اس کے متکلفات ہیں اور م کوئی موجود خیال یا واقعہ ہے جو صحیح طور پر اس کے یاد آنے کا محل بن سکتا ہے۔ فرض کرو کہ م ن د کے خیال میں جو مرکز سرگرم مسلسل ہوں گے ان کے نام بالترتیب اوب ج ہیں۔ تو اب راستوں کا وجود جن کو خط اوب اور خط ب ج ظاہر کرتے ہیں) ایسا واقعہ ہوگا جو ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے حافظہ میں واقعہ ن کا مسک اور ان راستوں میں دماغ کا بھیج ہونا واقعہ ن کے اعادے کی واقعی شرط ہوگی۔



شکل نمبر ۴

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ن کا مسک ایسا نہیں ہے کہ غیر شعوری حالت میں کوئی تصور کسی نامعلوم طریق سے جمع رہتا ہو۔ یہ نفسیاتی واقعہ نہیں۔ ان راستوں کا دماغی ریشوں کے بائیک ترین حصوں میں ہونا ایک طبعی منظر اور عضو یا قی خصوصیت ہے۔ اس کے برعکس اعادہ یا یاد نفسی طبعی واقعہ ہے جس کا ایک پہلو جسمانی ہے اور ایک ذہنی ہے۔ جسمانی پہلو ان راستوں کا ہیجان ہے اور ذہنی پہلو گذشتہ واقعے کا شعوری استخوان اور یہ یقین کہ ہم کو اس کا پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔

امتلاف کے یہ عادت زدہ راستے جو کچھ کہ معنفین رجمانا پیش آئے نشانات وغیرہ سے مراد لیتے ہیں جو دماغ میں تجربہ ماضی سے رہ جاتے ہیں

اس کا صحیح ترجمہ ہیں۔ اکثر مصنف ان آثار و باقیات کی نوعیت کو مبہم چھوڑ دیتے ہیں۔ ان میں بہت کم ایسے ہیں جو ان کو انتہائی راستوں میں واضح طور پر مخم کرتے ہوں۔ مثلاً ڈاکٹر ماڈسلے لکھتے ہیں۔

”جب ایک ایسا تصور جو ہم کو ایک بار ہو چکا ہے دوبارہ متبع ہوتا ہے تو اسی عصبی توج کا اعادہ ہوتا ہے مگر اس کے ساتھ اس اضافے کا شعور

ہوتا ہے کہ یہ تصور دوبارہ ہو رہا ہے یعنی یہ وہی تصور ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اتنا شعور اور ہوتا ہے کہ یہ وہی تصور ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا

ہے کہ اس شعور کی طبعی شرط کیا ہے۔ ریشوں اور خلا یا کے تشریحی طبق میں یا ان کی عضویاتی فعلیت میں کیا تغیر ہوتا ہے جو اس تصویر میں جس کا اعادہ ہوتا ہے

یہ زائد عنصر پیدا کر دیتا ہے۔ یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ پہلی فعلیت جب ختم ہوئی تھی تو اس نے کچھ اثر مابعد کا عصبی عنصر میں کسی قسم کا تغیر چھوڑ دیا تھا جس کی بنا پر

عصبی دوبہر بلا تامل اسی عمل کی صورت اختیار کرنے پر مائل تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ مافقہ اس عضویاتی رجحان کا شعوری پہلو ہے جب کہ یہ عامل ہو جاتا ہے

یا اپنے افعال کو خاص ذہنی تجربے کے اعادہ کی طرف خارج کرتا ہے جو کچھ کہ ہو سکتا ہے اس کا پوری طرح پر تعقل قائم کرنے کے لئے ہم یہ فرض

کئے لیتے ہیں کہ عصبی عناصر انفرادی طور پر خود اپنا شعور رکھتے ہیں۔ اور ہم یہ مسلم مانے لیتے ہیں کہ پہلے تجربے سے ان میں ایک خاص طرح کا تغیر

واقع ہو جاتا ہے۔ یہ فرض کرنا تو دشوار ہے کہ دوسرے موقع پر جب وہ اسی عمل میں مصروف ہوں گے تو وہ اس کو نہ پہچانیں گے یا ان کو یہ

یاد نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسرا عمل پہلے کی نقل ہے بس اس میں پہلے کی نسبت صرف یہ شے زیادہ ہے کہ اس میں پہلے کے اثرات مابعد بھی شامل ہیں۔ چونکہ

اس عمل کو ہم نے با شعور فرض کر رکھا ہے اس لئے یہ نقل مع اس اضافے کے محفوظ یا یاد ہوگی۔“

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس عبارت میں ڈاکٹر ماڈسلے ”عصبی عنصر“ یا ریشوں اور خلا یا کے تشریحی طبق سے کچھ ایسی شے مراد لیتے ہیں جو

شکل بالا میں ہمارے ن کے مطابق ہے۔ اور جس تغیر کا وہ ذکر کرتے ہیں وہ ایسا معلوم ہوتا ہے عناصر کے اسی مجموعے کا داخلی تغیر ہے۔ اب خیف سے غور سے یہ بات سمجھ میں آجائے گی کہ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ن کے محض دوبارہ پہنچ ہونے سے یہ شعوری اضافہ عالم وجود میں آجائے کہ یہ اعادہ ہے۔ وہ پہنچ محض دوبارہ پہنچ ہوتے ہیں۔ ان کے شعور و شعور ہیں ان کو ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہے، پہلے پہنچ کی نسبت جو یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ وہ ایک مبہم تغیر اپنے بعد چھوڑ جاتا ہے اس سے ہمیں ذرا سی بھی مدد نہیں ملتی۔ کیونکہ تمثیل کے قواعد کی بنا پر اس قسم کا تغیر دوسرے پہنچ کو زیادہ سہل و سرینج بنا سکتا ہے۔ اور اسی بنا پر اس کے اندر شعور کم ہو جانا چاہیے، مگر اس کے اندر ماضی کا تو کوئی حوالہ نہ ہونا چاہیے تھا۔ بارش سے بدرجہا ہوتی چلی جاتی ہے، مگر گہرے ہو جانے سے گزشتہ بارشوں کا پانی تو اس سے مس نہیں کرنے لگتا۔ نفسیات (جس کے متعلق آئندہ جیسے میں ڈاکٹر ماڈیسیلے یہ کہتے ہیں کہ اس سے ہم کو ذرا بھی امداد نہیں ملتی) کم از کم دماغی توجیہ کے امکان کے راستے پر تو ڈال دیتی ہے۔ چونکہ تصور کا پائیس و سب سے ہو اس وقت جب کہ اس کا اعادہ ہوتا ہے ہم میں شیور پیدا کرتا ہے، کہ یہ گزشتہ ہے، اس لئے 'عصبی عنصر' کا کوئی اندرونی تغیر حافظہ کی اصل علت نہیں ہو سکتا، بلکہ اس سے بالکل خارج ہونا چاہئے اور وہ اس کے دوسرے عصبی عناصر سے ربط ہونے چاہئیں جن کو ہم نے و کے نام سے موسوم کیا تھا۔ یہ حرف شکل بالا میں بہت سی اشتیاق کی دماغی بنیاد کے بجائے تھا، جو اس واقعے کے جس کو یاد رکھنا ہے، علاوہ ہے، تاہم انہیں نام مقروں ماحول وقفے وغیرہ۔ تغیر نرم عصبی مادے کے اندر ن اور و کے مابین استلانی راستوں کا عالم وجود میں آ جاتا ہے۔

مختصر یہ کہ صرف ایک مفروضہ ایسا ہے جس کی داخلی تجربے سے کچھ نہ کچھ تائید ہوتی ہے کہ وہ دماغی حصے جو اصل واقعے سے پہنچ ہوتے ہیں، اور جو اس کے اعادے سے پہنچ ہوتے ہیں، وہ جزو ایک دوسرے

سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ہم کسی گزشتہ واقعہ کا بغیر کسی متلف کے اجارہ کر سکتے، تو ہم کو اس کی یاد تو نہ ہوتی، بلکہ اس امر کا وہم سا ہوتا کہ یہ تجربہ پہلے پہل ہو رہا ہے، واقعہ یہ ہے کہ جب کسی واقعہ کا بغیر کسی متلف و مثلاًزم کے اعادہ ہوتا ہے، تو اس میں اور خیالی گھڑنت میں تمیز کرنی مشکل ہو جاتی ہے۔ لیکن جس حد تک اس کی مثال باقی رہتی ہے، اور ایسے متلفات

لہ۔ اس نظریے کے خلاف صرف ایک واقعہ بیان کیا جاسکتا ہے، اور وہ یہ کہ مرد زبان کو ایک تجربے میں اس قدر یکساں محسوس کر سکتے ہیں کہ اس کے ابتدائی حصوں اور اس کے بعد کے حصوں کے متلفات میں ملن ہے، کوئی فرق نہ ہو۔ مثلاً انھیں بند کر کے ایک منٹ کے لئے بیٹھو، اور مسلسل کسی حرف علت کی آواز کو ادا کرتے رہو، آ۔ آ۔ آ۔ اور صرف آواز کا خیال رکھو۔ جو وقت اس تجربے میں صرف ہوتا ہے، اس میں کوئی شے متغیر نہیں ہوتی۔ لیکن اس کے ختم پر ہم خیال کرتے ہو اس کی ابتدا بہت دور تھی۔ لیکن میں خیال کرتا ہوں کہ اس وقت کے دوران میں جو کچھ ہوتا ہے، اس کی طرف اگر فوراً توجہ کی جائے، تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس سے ان شرائط کی ذرا بھی خلاف ورزی نہیں ہوتی جو اصل کتاب میں اعادے کی بیان کی گئی ہیں، اور اگر وہ لمحہ جس کی طرف ہم ٹھہر کر لوٹتے ہیں، موجودہ لمحے سے کئی سکند پیچھے معلوم ہوتا ہے، تو ہمیشہ مختلف متلف رکھنا جس سے ہم اس کے وقت کو متعین کرتے ہیں۔ مثلاً یہ اس وقت تھا جب میں نے اوپر کا یا نیچے کا سانس لیا تھا۔ یا یہ سب سے پہلا لمحہ تھا جب میں نے عمل شروع کیا تھا، اور اس سے پہلے خاموشی تھی، یا یہ اس سے بہت قریب تھا۔ یا یہ اس وقت تھا جب آگ کی طرف دیکھ رہے تھے، اور اس لمحے کی طرح سے پیچھے کی طرف متوجہ نہیں تھے۔ یا اس کا استفسار محض کسی عدد سے ہوتا ہے، اور اس کا عقل علامتہ ہوتا ہے جس سے اس کے وقت کی کوئی متعین مثال نہیں ہوتی۔ مجھے اور اس معلوم ہوتا ہے کہ ”تجربے کے کچھ آگے بڑھ جانے کے بعد میں مختلف لمحات ماضی کا درحقیقت کوئی وجدانی امتیاز نہیں رکھتا۔ ظاہری حال کے پائین پر وہ اس شے کے واحد تعقل میں ضم ہو جاتے ہیں جو جاری رہی ہے اور اس کے ساتھ کم و بیش یہ احساس ہوتا ہے کہ جو عمومی طور پر کس وقت

کو یاد دلاتی ہے، جو تدریج ممیز ہوتے جاتے ہیں تو یہ رفتہ رفتہ بین طور پر حلقے کی شے بن جاتی ہے۔ مثلاً میں ایک دوست کے کمرے میں داخل ہوتا ہوں، اور دیوار پر ایک تصویر دیکھتا ہوں۔ ابتداءً مجھے ایک عجیب قسم کی حیرت و استعجاب کا شعور ہوتا ہے۔ میں نے اس کو یقیناً نہیں دیکھا ہے، لیکن کب اور کیونکر یہ یاد نہیں آتا۔ صرف تصویر کے گرد واقفیت کا ایک ہالہ سا ہوتا ہے، کہ دفعۃً میرے منہ سے نکلتا ہے، ہاں یاد آگیا کہ یہ فراسٹلکوں کی ایک تصویر کی نقل ہے، جو فلارنٹس کی ایک سیڈ می میں ہے۔ ٹھیک ہے! میں نے اس کو دیکھا تھا۔ مگر اس یاد کا باعث، یہ واقعہ نہیں ہوتا، کہ جو دماغی قطعہ اس وقت تصویر سے پہنچ رہا ہے وہ اس سے پہلے بھی اسی طرح سے پہنچ ہوا تھا۔ اس کا باعث محض یہ ہے کہ اس دماغی قطعے کے ساتھ دوسرے قطعات بھی پہنچ رہے ہیں۔ یعنی وہ قطعات جن میں مزہ و مسرت اور کمرہ مع اپنی تمام خصوصیات کے محفوظ ہے۔ اور وہ جن میں فلارنٹس کی ایک سیڈ می کی ذہنی مثال موجود ہے، اور اس کے ساتھ میرے اس کے دیکھنے کی بھی مثال ہے۔ اور سب سے آخر میں وہ قطعات جن کی بنا پر مجھے (مجموع طور پر) ان برسوں کا خیال ہوتا ہے جو میری زندگی سے ان دونوں زمانوں کے مابین گزرے ہیں۔ دماغ کے اندر اس تمام ہنگامے کا نتیجہ ایسا خیال ہوتا ہے جس کا معروض ایک خاص نوعیت رکھتا ہے، اور وہ یہ خیال ہوتا ہے

بقیہ حاشیہ منقول گذشتہ۔ گذر چکا ہے۔ یہ احساس فکر کی تدریجی کیفیات کے خود بخود شمار ہونے سے ہوتا ہے، جس کے ذریعے سے لمحہ بہ لمحہ شناخت ہوتی رہتی ہے کہ یہ عمل وہی ہے۔ ان چند ثانیوں کے اندر جن پر ظاہر حال مشتمل ہوتا ہے تدریجی لمحات کا ایک وجدانی ادراک ہوتا ہے۔ مگر یہ لمحے جن سے ہم کو حافظے کی ایک ابتدائی مثال ہوتی ہے، ان کا صحیح معنی میں ماضی سے ایسا واعادہ نہیں ہوتا۔ اور ان کے متعلق ہم کو جو علم ہوتا ہے، وہ کسی طرح سے ایسی یاد کے ماثل نہیں ہوتا، جس کو صحیح معنی میں یاد کہہ سکتے ہوں۔

کہ میں جو کہ اب اس مقام پر کھڑا ہوں، اور یہ تصویر میرے سامنے ہے، اتنے برس ہوئے، کہ فلازمیں کی ایکٹیوٹی میں اس تصویر کی نقل کو دیکھ رہا تھا۔

ایم ٹین نے اپنے معمولی واضح انداز میں یہ بیان کیا ہے، کہ کس طرح تدریجی طور پر ذہنی مثال نشو و نما پا کر معروض حافضہ بنتی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ”اتفاقاً بازار میں میری ایک شخص سے ملاقات ہوتی ہے جس کی شکل سے میں واقف ہوں، اور فوراً اپنے دل میں کہتا ہوں، کہ اس کو میں نے پہلے دیکھا ہے۔ فوراً وہ شکل ماضی کی طرف لوٹنے لگتی ہے، اور وہاں مبہم طور پر ڈانواڈول ہوتی ہے، اور کسی خاص مقام پر قائم نہیں ہوتی۔ تھوڑی دیر تک یہ کیفیت میرے ذہن کی رہتی ہے، اور اس شکل کے ساتھ نئی تفصیلات جمع ہوتی شروع ہو جاتی ہیں۔ جب میں نے اس کو دیکھا تھا، تو یہ شخص برہنہ سر تھا، کام کے وقت پہننے کی صدی پہنے ہوا تھا، اور تصویر خانہ میں تصویر بنا رہا تھا، یہ فلاں شخص ہے، اور فلاں بازار میں رہتا ہے۔ مگر یہ واقعہ کب کا ہے۔ یہ کل کا یا گذشتہ ہفتہ یا انہیں ایام کا واقعہ نہیں ہے۔ آہا یاد آیا۔ اس نے مجھ سے کہا تھا، کہ میں پہلی تعطیلات کا منتظر ہوں، اور عنقریب وہاں جانے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ اور یہ واقعہ موسم بہار سے پہلے کا ہے۔ مگر کونسی تاریخ تھی۔ ٹھیک اسی دن تو لوگ بازاروں اور گرائے کی گاڑیوں میں ٹہنیاں لئے جاتے تھے۔ اس روز تاڑکا اتوار تھا۔ داخلی شکل کی رہنمائیوں پر غور کرو۔ ماضی میں اس کے آگے پیچھے ہونے کو دیکھو، ان ذہنی جلوں میں سے ہر ایک کو کسی پہلو قرار نہ تھا۔ جب موجودہ حس اور غیر واضح مثالوں کے جم غفیر کا مقابلہ ہوا (جن کا ہمارے ماضی قریب کی زندگی میں بار بار اعادہ ہوا تھا) تو یہ شکل ابتداءً غیر متعین فاصلے پر کھسک گئی۔ پھر جب مکمل تفصیلات ان مثالوں کے ساتھ پھر آئیں جن سے کہ ایک دن یا ایک ہفتے کے واقعات کا خلاصہ کرتے ہیں، تو یہ موجودہ دن کل گذشتہ پر سو گزشتہ ہفتے سے پرے کھسک گئی، اور اس سے بھی دور یعنی یادداشتوں کے اس مبہم و غیر متعین انبار سے بھی تجاوز کر گئی، تو ہمارے

ذہن میں حال کی چیزوں کے متعلق ہے۔ اس کے بعد کوئی ایسی بات یاد آتی ہے جو مصور نے کہی تھی، اور اس کے بعد یہ مثال ایک متعین حد شے پر سے جاتی ہے جو سبز پتیوں کی مثال سے ممتاز ہے اور لفظ بہار سے ظاہر کی جاتی ہے۔ ایک لمحے کے بعد ایک اور بات یاد آتی ہے، شاخیں یاد آتی ہیں، اور یہ پھر اپنی جگہ بدلتی ہے، مگر ایک زمانے سے پیچھے کی طرف نہیں بلکہ آگے کی طرف آتی ہے۔ اور جنتری کے حوالے سے اس کا ٹھیک مقام متعین ہو جاتا ہے، جو ایسٹر کے ایک ہفتے بعد اور میلے سے پانچ ہفتے پہلے ہے، اور اس کا باعث دو مخالف قوتیں ہوتی ہیں، جن میں ایک تو اس کو پیچھے کو دھکیلتی ہے، اور ایک آگے کی طرف کھینچتی ہے، یہاں تک ایک لمحے پر آکر ان دونوں کا عمل ایک دوسرے کو باطل کر دیتا ہے۔“

عمدہ حافظے کی شرطیں

جو واقعہ یاد آتا ہے فرض کر دو کہ وہ ن ہے۔ اب خطب ج ایسا راستہ ہے جو ان موتلفات کو متبیح کرتا ہے، جن سے ن یاد آتا ہے، اور یہ تمثیل محض شے سے کچھ زیادہ ہو جاتا ہے۔ خطب اس کے اعادے کے لئے موقع پیدا کر دیتا ہے۔ پس حافظے کا مدار تمام تر دماغی راستوں پر ہے۔ کسی خاص شخص میں اس کی عمدگی و خوبی کچھ تو ان راستوں کی تعداد پر مبنی ہوگی، اور کچھ ان کے ثبات پر۔

ان راستوں کا ثبات دو دواں انسان کے دماغی ریشوں کا عضویاتی وصف ہوتا ہے۔ اور ان کی تعداد محض اس کے ذہنی تجربے پر مبنی ہوتی ہے۔ ہم راستوں کے ثبات و استقلال کا نام تو فطری تمک یا عضویاتی تمک رکھتے دیتے ہیں۔ قوت تمک میں بچپن اور بڑھاپے میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ نیز اس باب میں مختلف افراد میں بھی باہم بہت کچھ اختلاف ہوتا ہے۔ بعض ذہنوں کی حالت اس لاکھ کی سی ہوتی ہے، جو ہر کے نیچے ہو، کوئی اترام

خواہ کیسا ہی غیر مربوط کیوں نہ ہو، ان کے صفحہ ذہن سے محو نہیں ہوتا بعض کی حالت جیلی کی سی ہوتی ہے کہ وہ اثر سے متاثر تو ہوتے ہیں، لیکن معمولی حالات میں کوئی ارتسام ان کے صفحہ ذہن پر مستقل نشان نہیں چھوڑتا۔ اس قسم کے ذہنوں کو قبل اس کے کہ وہ کسی واقعہ کو یاد کر سکیں، اسے اپنے علم کے مستقل خزانے میں گوتہنا پڑھتا ہے۔ ان کا حافظہ بے قاعدہ نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو لوگ بغیر کسی کمالِ گوش کے تاریخیں قصے کہانیاں گپ شپ نظم اقتباسات اور تفرق قسم کے واقعات یاد رکھ سکتے ہیں، ان کا حافظہ بہت ہی بے قاعدہ ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ یہ ان کے دماغی مادے کی غیر معمولی چسپیدگی پر مبنی ہوتا ہے، کیونکہ ان کے دماغ میں جب کوئی راستہ بن گیا تو بن گیا کسی شخص نے بلا اس کے کہ اس میں یہ عضویاتی مسک بہت زیادہ نہ ہو، کوئی عظیم الشان کامیابی حاصل نہیں کی۔ عملی اور نظری دونوں زندگیوں میں وہ شخص جس کی معلومات جمع رہتی ہیں، کامیابی اور ترقی حاصل کرتا چلا جاتا ہے، حالانکہ اس کے معاصر اپنے وقت کا بیشتر حصہ پھر اس شے کے یاد کرنے میں صرف کرتے ہیں جس کو وہ ایک بار یاد کر چکے تھے، لیکن اب بھول گئے ہیں، اپنی الماری پر نظر ڈالو جتنے مشہور مصنف اور بڑے آدمی گذرے ہیں خواہ وہ شارلیمن و لوٹھر ہوں یا لابنزد و الطراسکاٹ، ان سب کا خاص عضویاتی مسک لازمی طور پر بہت ہی حیرت انگیز ہو گا۔ جن لوگوں میں یہ مسک نہیں ہوتا ممکن ہے کہیں کہیں ان کا کام کیفیت میں بڑھ جائے، لیکن مجموعی طور پر ان لوگوں کا کام ان سے نہیں بڑھ سکتا، اور نہ یہ اس قدر محکم اثر پیدا کر سکتے ہیں۔

لیکن ہم سب کی زندگیوں میں ایک وقت ایسا بھی آتا ہے، جب ہم اپنے اکتسابات کے متعلق صرف توازن قائم رکھ سکتے ہیں۔ جب قدیم راستے اتنی سرعت کے ساتھ بنتے ہیں، جتنی سرعت کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں، جب ہم ایک ہفتے میں اتنا ہی بھول جاتے ہیں، جتنا کہ ایک ہفتے میں سیکھتے ہیں، تو اس وقت ہم توازن قائم رکھنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے یہ توازن برسوں قائم رہے۔ لیکن جب عمر بہت ہی زیادہ ہو جاتی ہے،

تب یہ ضرور درہم برہم ہو جاتا ہے۔ ہم سیکھتے کم ہیں، اور بھولتے زیادہ ہیں بلکہ یوں کہو، کہ سیکھنا تو ختم ہو جاتا ہے، صرف بھولتے ہی جاتے ہیں۔ دماغی راستے اس قدر عارضی و غیر پاییدار ہو جاتے ہیں، کہ چند منٹ کی گفتگو میں ایک سوال پانچ مرتبہ کیا جاتا ہے اور اتنی ہی مرتبہ اس کا جواب ذہن سے اتر جاتا ہے۔ اس وقت ان راستوں کی چسپیدگی و قوت کا تفوق ظاہر ہوتا ہے جو بچپن میں قائم ہوتے ہیں۔ پیر فانی اپنے بچپن کے واقعات کو لفظ بہ لفظ بیان کرے گا، حالانکہ اس سے بہت بعد کے تمام واقعات اس کے حافظے سے نکل چکے ہیں۔

راستوں کے ثبات کے متعلق تو گفتگو ہو چکی اب ان کی تعداد کو لو

ظاہر ہے کہ لب کی قسم کے جتنے زیادہ راستے ہوں گے، اور جتنے زیادہ ان کے یاد آنے کے مواقع ہوں گے، یہ بحیثیت مجموعی اسی قدر جلد اور اسی قدر یقینی طور پر ذہن میں محفوظ رہے گا۔ جتنی زیادہ مرتبہ اس کو یاد دلایا جائے گا، اتنے ہی اس کے یاد آنے کے مواقع بڑھ جائیں گے۔ ذہنی اصطلاح میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک واقعہ جتنے زیادہ واقعات کے ساتھ استلاف رکھتا ہوگا، اسی قدر زیادہ یہ ہمارے حافظے میں محفوظ رہے گا، اس کا ہر موقوف اس کے لئے بمنزلہ کلنٹ کے بن جاتا ہے جس کے ذریعے سے اگر یہ سطح کے نیچے ڈوب جائے، تو باہر نکالا جاسکتا ہے۔ موقوفات مل کر تعلقات کا ایک جال بنا دیتے ہیں، جن کی وجہ سے یہ ہمارے فکر کا جزو بن جاتا ہے۔ پس اچھے حافظے کا راز یہ ہے کہ جس واقعہ کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہوں، اس کے ساتھ مختلف و متعدد استلافات قائم کئے جائیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی استلاف قائم کرنا اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے کہ اس کے متعلق جتنا ہو سکے خیال کیا جائے، خصوصاً کہ اگر دو شخص ایسے ہوں جن کے خارجی تجربات اور قوت ماسک یکساں ہوں تو ان میں جو شخص اپنے تجربات پر زیادہ غور کرے گا، اور ان میں باہر تعلقات کا

جال پھلائے گا، اس کا حافظہ عمدہ ہوگا۔ اس کی مثالیں ہم کو ہر طرف نظر آتی ہیں مثلاً کالج کا کھلندڑ اسباق میں تو غبی رہتا ہے، لیکن اس سے تم دنیا کے تخیلوں اور کھلاڑیوں کا حال سن سکتے ہو۔ کھیل کود کے اعداد شمار کے متعلق وہ ایک زندہ لغت ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ان چیزوں پر متواتر اپنے ذہن میں غور کرتا رہتا ہے اور ان کا باہم مقابلہ و موازنہ کر کے ان کے باقاعدہ سلسلے بناتا رہتا ہے۔ اس کے لئے یہ علیحدہ واقعات نہیں ہوتے، بلکہ ایک نظام کلی ہوتا ہے اور اس لئے یہ باقی رہتے ہیں۔ اسی طرح سوداگر و قمتیں سیاسی آدمی اور سیاسی آدمیوں کی تقریریں اور آراء اس شرح و بسط کے ساتھ یاد رکھتا ہے کہ ایک غیر متعلق آدمی کو سن کر حیرت ہوتی ہے لیکن جس قدر غور و فکر یہ ان چیزوں پر کرتے ہیں اس سے اس کی آسانی کے ساتھ توجیہ ہو جائے گی۔ ڈارون اور اسپنسر کی کتابوں سے جو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ واقعات کے متعلق ان کا حافظہ نہایت ہی قوی ہوگا، یہ امر اس واقعے کے منافی نہیں ہے کہ عضویاتی اعتبار سے وہ ایسے دماغ رکھتے تھے جن کے مسک کی مقدار بالکل ہی معمولی تھی۔ فرض کرو ایک شخص ادا اعلیٰ زندگی میں کسی ایسے نظریے کی تصدیق کرنا چاہتا ہے جیسے کہ ارتقا ہے۔ بہت ہی جلد واقعات اس کے گرد اس طرح سے جمع ہو جائیں گے جس طرح انگور اپنی شاخ کے گرد جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کو نظریے سے جو تعلق ہوگا، وہ ان کو مضبوطی کے ساتھ یکجا باقی رکھے گا۔ جوں جوں ان واقعات کے متعلق ذہن کا علم بڑھتا جائے گا، اسی قدر اس کا کمال بھی بڑھتا جائے گا۔ اسی کے ساتھ یہ بھی ممکن ہے کہ نظری حکیم کا حافظہ بالکل غیر معمولی نہ ہو، ممکن ہے غیر کارآمد واقعات کی طرف وہ توجہ نہ کرتا ہو اور اگر توجہ کرتا بھی ہو، تو جلد ہی ان کو بھول بھی جاتا ہو۔ ممکن ہے اس کا جہل بھی اسی قدر بڑھا ہوا ہو جس قدر کہ اس کا علم۔ ممکن ہے کہ وہ اپنے خاص شعبے کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا علم نہ رکھتا ہو۔ جن لوگوں کو علما اور محققین سے سابقہ پڑتا رہتا ہے ان کے ذہن میں نہایت آسانی کے ساتھ اس قسم کے ذہنوں کی مثالیں آجائیں گی۔

نظام کے اندر ہر واقعہ دوسرے واقعے کے ساتھ کسی فکری علاقے سے منسلک ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر واقعہ نظام کے تمام واقعات کی مجموعی قوت سے باقی رہتا ہے۔ اور فراموشی تقریباً ناممکن ہوتی ہے۔

اب اس کی وجہ بالکل واضح ہے کہ رٹنے کو کیوں برا خیال کیا جاتا ہے۔ یہاں رٹنے سے میری مراد ان لوگوں کا رٹنا ہے جو زمانہ تعلیم میں تو کچھ نہیں کرتے امتحان سے پہلے چند گھنٹے یا چند روز حد سے زیادہ محنت کرتے ہیں۔ جو چیزیں اس طرح ایک غرض سے ایک موقع کے لئے یاد کی جاتی ہیں ظاہر ہے کہ ان کے استلغات ذہن میں اور چیزوں کے ساتھ بہت ہی کم قائم ہوتے ہیں۔ ان کے دماغی اعمال بہت ہی کم راستے رکھتے ہیں اور اس لئے ان کے پھر بیدار ہونے کا بہت ہی کم امکان ہوتا ہے۔ جو چیزیں اس سادگی کے ساتھ ازبر کی جاتی ہیں وہ لازمی طور پر بہت جلد فراموش ہو جاتی ہیں۔ برخلاف اس کے اگر انھیں چیزوں کو روزانہ بتدریج یاد کیا جاتا، یا مختلف مقامات میں نظر سے گذرتیں مختلف علاقوں میں ان پر غور ہوتا، اور خسار جی واقعات سے ان کا استلاف ہوتا، اور متواتر ان پر غور و فکر ہوتا رہتا، تو یہ ایسے نظم میں منسلک ہو جاتے، اور کل ذہن سے ان کے ایسے تعلقات قائم ہو جاتے، اور ان کے یاد آنے کے اس قدر مواقع بڑھ جاتے کہ یہ ہمیشہ کے لئے ذہن کی ملکیت ہو جاتے ہیں۔ یہ اس امر کے لئے عقلی دلیل ہے کہ ادارات علمی میں مسلسل محنت و مطالعے کی عادت کیوں ڈالنی چاہیے؟ اس میں شک نہیں کہ رٹنے کو اخلاقی ذہانت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس سے حصول علم کا مقصد پورا ہوتا، تو یہ مطالعہ کا بہترین طریقہ ہوتا۔ لیکن اس سے حصول علم کا مقصد پورا نہیں ہوتا، اور طلبہ کو خود سمجھنا چاہیے کہ اس سے حصول علم کا مقصد کیوں پورا نہیں ہوتا۔

انسان کے قدرتی مسک میں کسی قسم کا
تغیر نہیں ہو سکتا

اب یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ حافظے کی جس قدر اصلاح ہو سکتی ہے وہ (جو چیزیں یاد کرنی مقصود ہوتی ہیں ان کے) موثرات کے بڑھانے سے ہو سکتی ہے کسی قسم کی تربیت سے انسان کی عام قوت ماسکہ ترقی نہیں کر سکتی یہ ایک عضویاتی خصوصیت ہوتی ہے جو انسان کو ایک بار ہمیشہ کے لئے مل جاتی ہے اور جس میں وہ کسی قسم کا تغیر و تبدل نہیں کر سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ مرض و صحت کی حالت میں تو اس میں فرق ہوتا ہے۔ اور یہ بات مشاہدے سے معلوم ہو سکتی ہے کہ جب ہم تازہ دم اور خوش وقت ہوتے ہیں اس وقت اس کی حالت تھکان و بیماری کے اوقات سے بہتر ہوتی ہے۔ پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی قوت ماسکہ میں اس کی تندرستی و صحت کے اعتبار سے تغیرات ہو سکتے ہیں۔ جو چیزیں اس کی عام صحت کے لئے مفید ہوتی ہیں ان سے اس کے حافظے کو بھی فائدہ پہنچتا ہے۔ بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس قدر ذہنی ورزش و دماغ کی عام حالت اور اس کے تغذیہ کے اعتبار سے ضروری ہوتی ہے، اس سے بھی عام قوت ماسکہ کو فائدہ پہنچتا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اکثر لوگوں کے خیال میں قوت ماسکہ کی اس سے کہیں زیادہ اصلاح ہو سکتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے کہ بعض طریقوں کی اگر باتاواہ مشق کی جائے تو اس سے انسان کو نہ صرف وہ واقعات یاد رہیں گے جن کا ان طریقوں میں بار بار اعادہ ہوتا ہے، بلکہ اس کی واقعات کے یاد رکھنے کی عام قابلیت کو بھی فائدہ پہنچے گا، اور یہ واقعہ اس کی دلیل میں پیش کیا جاتا ہے کہ الفاظ کو زبانی یاد کر لینے کی مشق سے اور الفاظ کا یاد کر لینا اسی طرح آسان ہو جاتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جو کچھ میں نے کہا ہے وہ غلط ہے۔ حافظہ دماغی راستوں پر مبنی نہیں اور یہ نظریہ نظر ثانی کا محتاج ہے۔ لیکن میری رائے میں یہ واقعہ غلط ہے۔ میں نے چند سن رسیدہ ایکٹروں سے اس باب میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ جرح کی ہے، اور ان سب کا بیان یہی ہے کہ یاد کرنے کی مشق سے قوت یادداشت میں کوئی خاص فرق

واقع نہیں ہوتا۔ مشق سے ان کو جو کچھ فائدہ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ نقل کے باقاعدہ یاد کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ مشق کے بعد ان کے ذہن میں تاکید واداک کی مثالیں زیادہ ہو جاتی ہیں۔ نئے الفاظ میز اشارات اور قطعی فیصلوں کو بیدار کرتے ہیں۔ یہ ایسے حال میں پھنس جاتے ہیں جو پہلے سے تیار ہوتا ہے اور سوداگر کی قیمتوں اور کھلاڑی کے کھیلوں کے واقعات کی طرح نسبت آسانی کے ساتھ یاد رہ جاتے ہیں۔ اگرچہ قوت ماسکہ میں ذرا بھی زیادتی نہیں ہوتی، بلکہ معمولاً عمر کی زیادتی کے ساتھ گھٹتی جاتی ہے، اس صورت میں محض اچھی طرح غور و فکر کرنے سے اچھا یاد ہوتا ہے۔ اسی طرح اسکول کے طالب علم جب حفظ کرنے کی مشق میں ترقی کر جاتے ہیں تو مجھے یقین ہے کہ ترقی کسی خاص سبق کے یاد کرنے کے طریقے میں ہوتی ہوگی، (یعنی اس میں دھپسی زیادہ ہوئی ہوگی یا اس میں ذہن کو اپنی طرف منتقل کر لینے کی قوت زیادہ ہوئی ہوگی، یا اس میں اور دیگر اسباق میں مشابہت زیادہ ہوگی یا اس کی طرف مسلسل توجہ رہی ہوگی وغیرہ) نہ کہ قوت ماسکہ میں کسی قسم کا اضافہ ہوا ہوگا۔ جس غلطی کا ذکر ہے وہ ایسی کتاب میں بھی موجود ہے۔ جس میں اس کے سوا اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ میری مراد ڈاکٹر ہال بروک کی کتاب ”حافظے کو کیونکر قوی کیا جاسکتا ہے“ سے ہے۔ اس کتاب میں مصنف عضویاتی قوت ماسکہ اور جزوی اشیاء کے مسک میں امتیاز کرنے سے قاصر رہتا ہے اور یوں سمجھتا ہے کہ گویا دونوں کی ایک ہی طرح کی تدابیر سے اصلاح ہو سکتی ہے۔

وہ لکھتے ہیں کہ میں اب ایک ایسے سن رسیدہ مریض کا علاج کر رہا ہوں جس کا حافظہ خراب ہو چکا ہے۔ اور اس کو یہ بات اس وقت تک معلوم نہ تھی (جب تک کہ میں نے اس کو نہیں بتایا) کہ تمہارا حافظہ نہایت بری طرح سے خراب ہو گیا ہے۔ وہ اس کی اصلاح کی سخت کوشش کر رہا ہے اور اس میں اس کو کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے۔ اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ وہ ایک گھنٹہ صبح اور ایک گھنٹہ شام اپنے حافظے کی ورزش کرتا ہے۔ مریض کو

ہدایت ہے کہ جو کچھ اس مدت میں ہو کرے، اس پر نہایت ہی غور و خوض سے توجہ کرے جس سے کہ یہ اس کے ذہن پر نقش ہو جائے۔ اس سے کہا جاتا ہے کہ دن بھر کے تجربات و واقعات بیان کرے۔ جو نام وہ سنتا ہے، اس کو لکھ کر نہایت وضاحت کے ساتھ اپنے ذہن پر ثبت کر لیتا ہے۔ اور تھوڑی دیر کے بعد وہ اس کے دہرانے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر ہفتہ اس کو دس شہور آدمیوں کے نام یاد کرادئے جاتے ہیں۔ ایک شعر اور ایک بائبل کا جملہ بھی اس کو روزانہ یاد کرادیا جاتا ہے۔ کسی کتاب میں اگر کسی صفحے پر اس کو کوئی دلچسپ مضمون ملے، تو اس کا صفحہ یاد رکھنے کے لئے کہا جاتا ہے۔ ان طریقوں اور بعض اور طریقوں سے ایسے حافظے کو کارآمد بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے، جو بالکل بیکار ہو چکا تھا۔“

مجھے بالکل یقین نہیں ہے کہ ان تمام مصیبتوں کے باوجود اس غیب بڑے کا حافظہ ذرا بھی بہتر ہوا ہو گا۔ شاید ان واقعات میں سے جو اس طرح اس کے اندر ٹھونسے گئے ہیں (یعنی جن واقعات کی طرف توجہ کی گئی اور اتنے دنوں کا عادہ ہوتا رہا ہے، ان میں سے اہل سیاست کے نام اور بائبل کی آیتیں) کچھ یاد رہ گئے ہوں۔ ایک اور مقام پر ڈاکٹر بروک اپنے طریقے کے متعلق تیسرے ویڈیو آنجہانی جو اپنے زمانے کے ایک اخبار نویس اور سیاسی آدمی تھے کا بیان نقل کرتے ہیں۔

”میرا حافظہ چھلنی کے مانند تھا۔ کوئی شے یاد ہی نہ رہتی تھی۔ تاہم نام و اعمید چہرے غرض کہ ہر شے اس میں سے نکل جاتی تھی میں نے اپنی بیوی کی تھوڑی سی کہکام میں کبھی عمدہ سیاسی نہ بن سکوں گا، کیونکہ مجھے کچھ یاد ہی نہیں رہتا، حالانکہ یادداشت کی اہل سیاست کو سب سے زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ میری بیوی نے کہا کہ آپ کو اپنے حافظے کی تربیت کرنی چاہیے۔ چنانچہ جب گھر لوٹا تو پندرہ منٹ بیٹھ کر میں نے خموشی سے دن کے اہم واقعات کے صحت کے ساتھ عادہ کرنے کی کوشش کی۔ ابتداً مجھ کو بہت کم باتیں یاد آتی تھیں۔ مجھے اب بھی یاد ہے، کہ پہلی بار مجھے یہ بھی یاد نہ آتا تھا کہ میں نے

نشتے میں کیا کھایا تھا۔ لیکن چند روز کی مشق کے بعد میں نے دیکھا کہ میں نسبتاً زیادہ چیزوں کا اعادہ کر سکتا ہوں۔ پہلے کی نسبت واقعات زیادہ صحت اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ذہن میں آنے لگے۔ چودہ پندرہ روز کے بعد کیتھرین نے کہا کہ ”بجائے خود بیٹھ کر اعادہ کرنے کے آپ دن کے واقعات مجھ سے کیوں نہ بیان کر دیا کریں۔ اس میں مجھے دلچسپی ہوگی“ اور میری دلچسپی آپ کے لئے محرک ہوگی۔ میں اپنی بیوی کی رائے کی بہت عزت کرتا تھا اس لئے میں نے گویا زبانی اعتراف کی عادت ڈال لی جو تقریباً پچاس سال جاری رہی ہر شب کو سونے سے پہلے یہ ہوتا کہ دن بھر میں جتنی باتیں مجھے پیش آئیں یا مجھ سے متعلق ہوتیں ان میں سے جو کچھ بھی مجھے یاد آتا میں اپنی بیوی کو سنا دیتا۔ میں عموماً ان تمام کھانوں کا ذکر کیا کرتا تھا جو ناشتے کھانے اور چائے کے ساتھ ہوتے تھے، کن لوگوں سے میری ملاقات ہوئی، اور انہوں نے مجھ سے کیا باتیں کیں۔ اپنے اخبار کے لئے میں نے افتتاحیوں میں کیا لکھا، ان سب باتوں کا اس کو خلاصہ سنا دیا کرتا۔ نیز جو میرے پاس خطوط آتے اور جن خط میں جواب میں لکھتا ان سب کے مضامین بھی تا بہ امکان پوری صحت کے ساتھ بتا دیتا۔ اور جب میں سیر کرنے کے لئے پیدل یا گھوڑے پر جاتا تو جو چیزیں میرے مشاہدے میں آتیں ان سب کا اس سے تذکرہ کرتا۔ اس طریق پر میں نے دیکھا کہ اپنے سبق سال بہ سال بہتر سے بہتر سنا تا ہوں اور بجائے اس کے کہ یہ عمل پریشان کن یا تکلیف دہ ہو دن کے واقعات پر تبصرہ کر لینا باعث لذت ہو گیا۔ میرا حفظہ خاصہ غیر معمولی طور پر قوی ہے اسی عمل کا مہیمنت ہے۔ اور میری رائے میں ہر شخص جو واقعات کو یاد رکھنا چاہتا ہو یا جسے بڑے لوگوں سے تعلق ہو اس کو اس طریق پر عامل ہونا چاہیے۔

میں اس کے متعلق ذرا شک نہیں کرتا کہ میٹرڈیک کو پچاس سال کی اس بہادرانہ مشق کے بعد عملی طور پر اپنے تجربات ماضی پر بہت زیادہ فائدہ حاصل ہو گیا ہو گا۔ اس موقع میں کہ مجھے شام کو بیان کرنا ہے وہ روز بروز ہر واقعے پر زیادہ توجہ کرتے اس کے مختلف نام لیتے مختلف طور پر تعلق کرتے

اپنے ذہن کو اس پر جاتے اور شام کو ان کا از سر نو اعادہ کرتے۔ وہ اس کے متعلق زیادہ غور و فکر کرتے جس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ یہ ان کے حافظے میں باقی رہتے۔ مگر میں اس امر کا خاصہ و ثوق کی ساتھ دعویٰ کر سکتا ہوں (اگرچہ میں جانتا ہوں کہ اکثر اوقات ایک نظریہ کی بنا پر ایک واقعہ کا انکار نہایت ہی احمقانہ ہوتا ہے) کہ انہیں واقعات پر اگر سرسری نظر پڑی ہوتی اور ان کے متعلق ذہن میں فکر نہ ہوتا تو اس مجاہدے کے ختم پر بھی وہ حافظے میں شروع سے کچھ بہتر نہ ہتے۔ انھوں نے اپنے تجربات کی طرف توجہ کرنے اور ان کے محفوظ رکھنے کا ایک نیا طریقہ حاصل کر لیا تھا، مگر ان کے عضویاتی مسک کی غالباً ذرا بھی اصلاح نہ ہوئی تھی۔

۱۵۔ جس رائے کو اصل میں اس قدر وثوق کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، اس کی جانچ کرنے کے لئے میں نے اس امر کی کوشش کی کہ آیا نظم کے زبانی یاد کرنے کی روزانہ مشق سے دوسری نظم کی نظم کے یاد کرنے کی مدت میں کمی ہوگی یا نہیں۔ مسلسل آٹھ دن میں نے دیکر ہوگو کے سیٹائز کے ۱۵۸ مصرعے یاد کئے۔ اس میں ۳۱ منٹ صرف ہوئے۔ پھر ۲۰ منٹ روزانہ محنت کر کے میں نے پیراڈاکسٹکس کی پوری کتاب اول یاد کر ڈالی۔ اس میں ۳۸ دن لگے۔ اس مشق کے بعد میں نے پھر دیکر ہوگو کی نظم شروع کی۔ اور میں نے دیکھا کہ ۱۵۸ مصرعے یاد کرنے میں ۱۶ منٹ صرف ہوئے۔ یہ الفاظ دیگر مشق سے پہلے میں نے دیکر ہوگو کا ایک مصرعہ ۵ سیکنڈ میں یاد کیا تھا۔ اور مشق کے بعد ایک مصرعے کے یاد کرنے میں ۵ سیکنڈ صرف ہوئے۔ گویا نتیجہ اس کا بالکل برعکس ہو جس کی عام رائے کی بنا پر توقع ہوتی تھی۔ لیکن دوسری مرتبہ جب میں نے دیکر ہوگو کو شروع کیا تو مجھے دوسرے کام کا بھی فکر لگا ہوا تھا اور میں نے خیال کیا کہ دوسری کمی یہی وجہ ہے۔ اس لئے میں نے چند اور اشخاص کو اس امتحان پر آمادہ کیا۔ ڈاکٹر ڈبلیو ایچ برہنام نے ان میموریم کے سولہ مصرعے روزانہ ۱۱ منٹ تک روزانہ محنت کر کے یاد کئے یعنی روزانہ کا اوسط ۱۱ منٹ تھا۔ اس کے بعد انھوں نے ایفید کی دوسری کتاب کے شکر کے جرم ترجمے کے یاد کرنے کی کوشش کی اور روزانہ ۱۶ مصرعے ۲۶ دن تک یاد کئے۔ اس کے بعد پھر ان میموریم کو شروع کیا، تو سولہ مصرعوں کے یاد کرنے میں

پس حافظے میں جو کچھ بھی اصلاح ہوتی ہے وہ انسان کے واقعات کے ذہن نشین کرنے کے عاداتی طریقے میں ہوتی ہے۔ اصطلاحات قدیم کی رو سے یہ طریقے تین ہیں۔ میکائیکی عمدہ اور پسندیدہ۔

میکائیکی طریقہ یہ ہے کہ جس شے کو یاد کرنا ہو، اس کو شدت تاخیر و تکرار کے ذریعے سے یاد کیا جائے۔ موجودہ زمانے میں بچوں کو جو تختہ سیاہ کے ذریعے پڑھنا سکھایا جاتا ہے جس میں لفظ چار واسطوں یا آنکھ کان آواز اور ہاتھ کے ذریعے سے ذہن پر مرتسم ہوتا ہے یاد کرانے کا اصلاح شدہ میکائیکی طریقہ ہے۔ یاد کرنے کا پسندیدہ طریقہ اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ منطقی طور پر تعقل کیا جائے اور ان کو اصطفا ف و تحلیل کر کے باقاعدہ سلسلوں کو منضبط کر لیا جائے۔ علوم میں اسی طریقے سے کام لیا جاتا ہے۔

عمدہ طریقے فنی حافظوں کے نام سے بہت سے ایجاد ہوئے ہیں۔ ان ضوابط کے ذریعے سے بسا اوقات بالکل غیر مربوط واقعات اسما ر اعداد اور اس قسم کی دیگر مختلف چیزیں یاد ہو سکتی ہیں جن کا قدرتی طریق پر یاد ہونا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ یہ طریقہ عموماً ایک ڈھانچے کی طرح سے ہوتا ہے جس کو میکائیکی طریق پر یاد کر لیا جاتا ہے اور یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ ذہن میں مستقل طور پر منضبط رہے گا۔ اب جس شے کو یاد کرنا ہوتا ہے اس کا اس ڈھانچے کے کسی جزو سے کسی فرضی تعلق یا تخیل کے ذریعے سے اختلاف پیدا کر دیا جاتا ہے۔ اب یہ تعلق آئندہ چل کر حافظے کے لئے مدد و معاون ہوتا ہے۔ اس قسم کی تدابیر میں سے سب سے مشہور اور کثیر الاستعمال ہندسے و حروف کا طریقہ ہے۔ فرض کرو کہ کوئی تعداد یاد کرنی ہے۔ اس کے لئے پہلے ہندسے و حروف قائم ہو جاتے ہیں جس میں ہر درجے کے ہندسے کو ایک یا ایک سے زائد حرف

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ زیادہ سے زیادہ ۲۰۰ منڈ، اور کم سے کم ۱۰ منڈ اور اوسط ۱۵۰ منڈ رہا۔ چونکہ صاحب مذکور کو یہ اندیشہ تھا کہ خارجی حالات اس بار پہلی بار کی طرح سے مناسب نہ تھے، اس لئے انھوں نے چند روز غم و کھال کو تہ امتحان مناسب کرنے کی کوشش کی "نتیجہ یہ ہوا کہ

نظارہ کرتے ہیں۔ پھر اس تعداد کو ایسے حروف میں منتقل کر دیا جاتا ہے جس سے ایک یا معنی لفظ بن سکے اور اگر ممکن ہو تو ایسا بن جائے جس سے اس شے کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کم از کم وقت ۸ منٹ اور زیادہ سے زیادہ $19\frac{1}{4}$ منٹ اور اوسطاً $14\frac{3}{4}$ منٹ صرف ہوئے۔

مٹرائی ایس ڈرائون نے درج کی ۱۶ دن تک مشق کی پھر سولہ دن تک اسکاٹ کے یاد کرنے کی مشق کرتے رہے۔ مشق سے پہلے اوسطاً ۱۳ منٹ ۲۶ سیکنڈ صرف ہوئے اور مشق کے بعد ۱۲ منٹ ۱۶ سیکنڈ (سولہ دن کی مدت امتحان کے لئے بہت ہے اور اس میں امتحانی معروضوں کے لئے مشق کا وقت مل جاتا ہے)

مٹرائی ایچ سیلڈون نے امتحاناً ۱۵ دن تک ۱۰ مصرعے یاد کئے۔ بالکل دوسری نظم کے ۵ مصرعے یاد کر کے مشق کی۔ اور پھر پہلی نظم کے ۱۰ مصرعے روزانہ پندرہ روز تک یاد کئے۔ اوسط نتیجہ یہ ہے کہ ۳ منٹ ۱۴ سیکنڈ مشق سے پہلے صرف ہوئے اور ۳ منٹ ۲ سیکنڈ مشق کے بعد۔

مٹرائی ہیوز نے امتحاناً انڈلس آف دی کنگ کو یاد کر کے مشق پر ریڈ انڈر لاسٹ کی۔ اوسط نتیجہ ۶ دن کا ہر بار کا یہ ہے ۱۴ منٹ ۴ سیکنڈ مشق سے پہلے اور ۱۴ منٹ ۵ سیکنڈ مشق کے بعد۔ مٹریو نھام نے یہ کہا کہ مشق سے بہولت پیدا کرنے والے اثر کو بالکل نازل کر دینے کے لئے مناسب یہ ہے کہ امتحان ایسے بے معنی لفظوں پر ہو اگرچہ جن کی نظم سے کوئی مناسبت ہی نہ ہو۔ میں نے اپنے دو طالب علموں کو اس اختیار کے لئے بھی تیار کیا۔ افسوس ہے کہ اعداد ضائع ہو گئے ہیں۔ لیکن نتیجہ یہ ہوا تھا کہ دوسری بار یعنی مشق کے بعد پہلے لفظوں کے یاد کرنے میں بہت کم وقت صرف ہوا تھا۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے لفظوں کے معروضوں میں اس نظم سے زیادہ عادت نے کام کیا ہے جو درمیان میں مشق کے طور پر استعمال ہوئی تھی۔ لیکن میں تجویزوں کو جاری رکھنا چاہتا ہوں اور ان کو کچھ کسی جگہ بیان کروں گا۔

میرے شاگردوں میں سے ایک نے اپنے جانتے والوں میں سے ایک پادری کا ذکر کیا ہے جن کی مشق سے خطبہ زبانی یاد کرنے کی قوت حیرت انگیز طور پر بہتر ہو گئی تھی۔ میں

پتہ چلتا ہو جس کی تعداد یاد رکھنی مقصود ہے۔ پس جب تعداد ذہن سے اتر جائے گی تو اس لفظ کو یاد کر کے کام چلایا جائے گا۔

معروف ترین ہندسی حروف یہ ہیں کہ

1	2	3	4	5	6	7	8	9	0
t	n	m	r	l	Sh	y	f	b	s
d					j	k	v	p	c
					ch	c			z
					g	qu			

مختصراً اس کا استعمال بتائے دیتے ہیں۔ فرض کرو ۲۲۱۱۱ فٹ فی منٹ (جو آواز کی رفتار ہے) کو ذہن میں ثبت کرنا ہے اب t, t, r, n, حروف ہیں اور پہلی ان کی ترتیب ہے، اب ان حروف کے بائیں حروف علت لاؤ جس سے کچھ ایسی ترکیب بن جائے جیسے (Tight run) (یعنی سخت دوڑ) ہے اور اس کو کسی ایسے مثل سے مربوط کر لو، جیسے کہ (If a man tried to keep up with the velocity of sound he would have a tight run) (یعنی اگر کوئی شخص آواز کی رفتار کا مقابلہ کرے گا، تو اس کو سخت دوڑ کرنی پڑے گی)۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ان کا جواب نقل کرتا ہوں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کو سہولت یاد کرنے کے طریقے کے بدل دینے سے ہوئی کہ مشق سے قوت سک کے بڑھ جانے سے۔ "حافظے کے متعلق تو یہ ہے کہ میرے حافظے نے سال بسال اس طرح ترقی کی ہے جس طرح در زشی کا عضد۔ بیس سال کی عمر سے پہلے ایسے خطبے کے یاد کرنے میں جس کے بیان کرنے میں ایک گھنٹہ صرف ہوتا تھا، تین سے چار دن تک صرف ہوتے تھے۔ بیس سال کی عمر کے بعد دو دن ایک دن آدھا دن اور اب صرف ایک مرتبہ غور سے پڑھ لینا کافی ہوتا ہے۔ لیکن حافظہ ذہنی قوتوں میں مجھے سب سے زیادہ طبعی معلوم ہوتا ہے جسمانی راحت و تازگی کو اس سے بہت زیادہ تعلق معلوم ہوتا ہے پھر طریق کی سہولت سے بھی بہت فرق واقع ہو جاتا ہے میں پہلے جملہ کر کے یاد کیا کرتا تھا۔ اب ایک تصور کو بحیثیت مجموعی لیتا ہوں اور پھر اس کے بڑے حصوں کو اور پھر چھوٹے حصوں اور پھر جملوں کو۔

جب تم اس کو چند روز بعد پھر یاد میں لانا چاہو تو اس امر کی بہت احتیاط رکھنی چاہیے کہ روشنی کی رفتار سے اس کا التباس نہ ہو جائے۔ اور نہ (hard run) یاد رہ جائے کیونکہ اس کے حساب سے تو ۳۰۰۰ فٹ رفتار زیادہ ہو جائے گی۔

ڈاکٹر پیک اور بعض اور اہل علم ایک طریقہ استعمال کرتے ہیں جس میں وہ دو تصور جن کو یاد کرنا مقصود ہوتا ہے کسی درمیانی تصور سے مربوط کر دے جاتے ہیں اس درمیانی تصور کی طرف تو پہلے تصور سے ذہن منتقل ہوتا ہے اور یہ دوسرے تصور کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے۔ اور اسی طرح اگر زیادہ کرنا ہو مثلاً ”فرض کرو کہ ہم کو مندرجہ ذیل تصورات کے سلسلے کو ذہن میں محفوظ رکھنا ہے۔ باغ بال پاسبان فلسفہ تانبا۔ تو ہم ان تصورات کو اس طرح ترتیب دے سکتے ہیں۔ باغ پودا پودے کا بال بال۔ بال ٹوپی پاسبان۔ پاسبان جاگتا مطالعہ فلسفہ فلسفہ کیمیا تانبا۔ وغیرہ“ (پیک) یہ ایک معروف بات ہے کہ جس قدر ایک ارتسام

(۱) تازہ ہوگا

(۲) اس کی طرف توجہ زیادہ ہوگی

(۳) اکثر اس کی تکرار ہوتی ہوگی

اسی قدر یہ زیادہ یاد رہے گا۔

تازگی کا اثر بین ہوتا ہے ایسے واقعوں میں جن کی اہمیت مادی ہو جس کو زیادہ مدت گزر چکی ہوگی اس کے فراموش ہونے کا زیادہ احتمال ہے بچپن کی یادداشتوں کا بڑھاپے کے ایک دن ایک گھنٹے کے واقعات سے جو فراموش ہو جاتے ہیں مقابلہ کرنا مشکل ہے کیونکہ بڑھاپے کے واقعات محض سرسری ہوتے ہیں جن کا اعادہ ایک ہی بار ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے بچپن کی یادداشتیں اس وقت سے لے کر اب تک ہماری زندگی کا جزو بنی رہتی ہیں۔ اگر سب باتیں یکساں ہوں تو ہمیشہ تازگی اور قربت زمانی یاد کے لئے معین ہوتی ہیں۔ مجھے اس اصول میں صرف ایک استثناء نظر آتا ہے وہ

ہمارے بچپن کے لمحوں کی ناقابل توجیہ یاد ہے، جو ایسے واقعات کی ہوتی ہے، جن کے یاد رہنے کی بظاہر کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔ ہر شخص کے ذہن میں غالباً طفلی کی بعض جھلکیاں محفوظ ہوں گی، مثلاً اپنے کھڑے ہونے یا بیٹھنے کا طریقہ، کمرے کی روشنی، ماں یا باپ کی کوئی بات وغیرہ یہ لمحے جو زمانے کے چنگل سے محفوظ رہ جاتے ہیں، ان کے محفوظ رہنے کی وجہ غالباً تاریخی خصوصیات ہوتی ہوں گی، جن کا اب پتہ چلانا ناممکن ہوتا ہے۔ بہت ممکن ہے ان کے وقوع کے بعد میں یہ پھر یاد دلائے گئے ہوں، یہی غالباً ان کے پھر یاد آنے کی وجہ بن گئی ہو، یہاں تک کہ یہ ہمارے حافظے کا جزو بن گئے ہوں۔

ایک تجربے کی طرف ہم جو توجہ کرتے ہیں، وہ اس کی نمایاں یا دلچسپ نوعیت کی بنا پر ہوتی ہے، اور یہ ایک معروف بات ہے کہ جس شے سے ہم کو بروقت مشاہدہ سب سے زیادہ یکجہی ہوتی ہے، اگر اور چیزیں مساوی ہوں، تو یہی سب سے زیادہ یاد رہتی ہے۔ ممکن ہے کہ ایک ارتسام جذبی اعتبار سے اس قدر پرہیزان ہو، کہ دماغی ریشوں پر اپنا داغ چھوڑ جائے، یہی مرض وہم کی اصل ہے۔ ایک عورت جس پر ڈاکو حملہ آور ہوتے ہیں، نجات پانے کے بعد تمام مردوں حتیٰ کہ خود اپنے بیٹے کو ڈاکو سمجھتی ہے، اور یہ جانتی ہے کہ یہ مجھے مارنے پر تلے ہوئے ہیں۔ ایک عورت اپنے بچے کو گھوڑے کے پاؤں کے نیچے کھیتے ہوئے دیکھتی ہے۔ اب اس کو اس کے بچے کی سلامتی کے متعلق کتنا بھی یقین دلاتے ہیں، مگر اسے یقین نہیں آتا۔ حتیٰ کہ اس کے جیتے جاگتے بچے کو اس کے سامنے لاتے ہیں، مگر پھر بھی اس کو یہ باور نہیں آتا کہ وہ زندہ ہے۔ ایک عورت کو لڑائی میں چور کھدیا گیا۔ اب اس کو یقین ہے کہ ہر شخص اس کو سرتے سے مہم کرتا ہے۔ (اسکوئراں) ایک عورت پر آتش زدگی کے دیکھنے سے جھٹ کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے، اور چھ ماہ تک اسے اپنے گرد آگ ہی آگ نظر آتی ہے۔

توجہ اور اعادے دونوں کے عام اثر کے متعلق اس سے بہتر کچھ نہیں ہو سکتا کہ میں موسیو ٹین کے بیان کو نقل کر دوں،

”اگر ہم مختلف حسوں و تمناؤں یا تصوروں کا مقابلہ کریں تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اچیا کے رجحانات مساوی نہیں ہیں۔ ان کی بڑی تعداد تو نحو ہو جاتی ہے اور پھر زندگی بھر ظہور میں نہیں آتی۔ دو تین دن کا ذکر ہے کہ میں پیرس کی ایک شاہراہ پر سے سواری میں گذرا اور اگرچہ میں نے ساٹھ یا اسی قطعاً نئے چہرے دیکھے مگر اب ان میں سے مجھے ایک بھی یاد نہیں آتا۔ ان کو اچیا کا موقع ملنے کے لئے غیر معمولی واقعہ یا بحران کے دورے یا ہنگامے کی فتنے کی ضرورت ہے۔ ان کے مقابلے میں ایسی حسیں ہیں جن کے اندر اچیا کی اس قدر شدید قوت ہوتی ہے کہ اس کو نہ تو کوئی شے فنا کر سکتی ہے اور نہ کم۔ اگرچہ امول تو یہ ہے کہ زمانے کے امتداد سے ہماری قوی ترین حسیں بھی کمزور ہو جاتی ہیں، مگر یہ پھر اپنی اسی شدت کے ساتھ رد و نما ہوتی ہیں اور ان کے جزئیات میں ذرہ برابر بھی کمی نہیں ہوتی، اور نہ ان کی قوت میں کسی قسم کی کمی آتی ہے۔ ایم بریری ڈبونی مونٹ کہتے ہیں کہ بچپن میں سر کی جلد میں تکلیف ہو گئی تھی، اب اس کو بچپن سال کی مدت ہو چکی ہے، مگر علاج کے وقت بالوں کے چھننے کا اب تک احساس ہے۔ خود میں اپنی نسبت کہتا ہوں کہ بچپن میں پہلی بار جب تھیرٹیر گیا ہوں تو مجھے اس کی ذرا ذرا سی بات یاد ہے۔ صوفوں کی تیسری قطا سے مجھے تھیرٹیر کا ہال ایسا معلوم ہوتا تھا کہ بہت بڑا کنواں ہے، اس کا رنگ سرخ و مشعل معلوم ہوتا تھا، اور اس کے اندر انسانوں کے سر ہی سر دکھائی دیتے تھے۔ نیچے داہنی طرف ایک چھوٹے سے فرش پر میں نے دیکھا کہ دوسرا دور اور ایک عورت داخل ہوئے اور چلے گئے پھر آئے اور انھوں نے کچھ حرکتیں اور اشارے کئے اور مجھے وہ زندہ بونے معلوم ہوتے تھے۔ اور مجھے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ ان میں سے ایک بونا اس عورت کے قدموں پر گر پڑا پھر اس کے ہاتھ کو بوسہ دیا، اور پھر پردے کے پیچھے اپنے کو چھپا لیا۔ دوسرا جو اندر آ رہا تھا وہ ایسا معلوم ہوا کہ بہت غصہ ہو رہا ہے، اور اس نے اپنا ہاتھ اٹھا یا میری عمر اس وقت سات برس کی تھی میری سمجھ میں کچھ نہ آتا تھا کہ یہ کیا ہو رہا ہے۔ لیکن سرخ قرمزی رنگ کے کنویں میں اس قدر ہجوم تھا یہ اس درجہ آراستہ و روشن تھا

کہ پندرہ منٹ کے بعد میری یہ حالت ہو گئی کہ گویا نشہ میں ہوں اور میں غافل ہو کر سو گیا۔“

ہم میں سے ہر شخص کو اپنے حافطے میں اس قسم کی یاد کی مثال مل سکتی ہے اور وہ ان میں مشترک خصوصیت اخذ کر سکتا ہے۔ ابتدائی ارتسام کے ساتھ غیر معمولی توجہ رہی تھی اب یہ یا تو خوف ناک ہونے کی بنا پر ہو یا دلچسپ ہونے کی بنا پر ہو یا نئے ہونے کی بنا پر ہو یا تعجب خیز ہونے کی بنا پر ہو یا غیر معمولی ہونے کی بنا پر۔ اس کا اظہار ہم اس طرح پر کرتے ہیں کہ ہم اس سے بہت متاثر ہوئے۔ ہم اس میں منہمک ہو گئے تھے ہم کو اس کے علاوہ اور کسی شے کا خیال نہ آ سکتا تھا ہماری تمام اوجہیں محو ہو گئی تھیں۔ اس کی مثال دوسرے دن تک ہماری نظروں میں رہی۔ اس کے علاوہ اور کسی شے کی طرف توجہ مبذول نہ ہو سکتی تھی۔ یہی عدم تناسب کی بدولت ہمیں کے ارتسامات بہت زیادہ مستقل و پائدار ہوتے ہیں۔ ذہن چونکہ بالکل تازہ ہوتا ہے اس لئے معمولی چیزیں اور واقعات اس کے لئے تعجب خیز ہوتے ہیں۔ اب اتنے بہت سے ہال اور بھرے ہوئے تھیٹر دیکھنے کے بعد میرے لئے یہ نا ممکن ہے کہ میں کسی تھیٹر یا ہال میں داخل ہونے کے بعد میں اپنے آپ کو اس طرح سے محسوس کروں کہ کوئی شے مجھ کو نکل گئی ہے یا مجھ پر چاروں طرف سے محیط ہے یا میں ایک نہایت بڑے اور روشن کنویں میں گم ہو گیا ہوں۔ ساٹھ سالہ طیب جو بہت کچھ تکلیف کا تجربہ رکھتا ہے جس نے خود بھی بہت کچھ تکلیف برداشت کی ہیں اور دوسروں کو بھی دیکھا ہے کہ وہ اب جراحی عمل سے اس درجے پریشان ہو گا جس درجے کہ اپنے ہمچن میں ہوا تھا۔

توجہ جس قسم کی بھی ہو ارادی یا غیر ارادی اس کا عمل ایک ہی طرح کا ہوتا ہے۔ ایک شے یا ایک واقعے کی تمثال میں اجیار کی قابلیت ہوتی ہے اور جس حد تک ہم اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اس پر غور کرتے ہیں اس حد تک کامل اجیار کی قابلیت ہوتی ہے۔ ہم اس اصول سے روزمرہ کی زندگی میں ہر وقت کام لیتے رہتے ہیں۔ اگر ہم کتاب پڑھ رہے ہوں یا کسی

دلچسپ گفتگو میں مصروف ہوں، اور برابر کے کمرے میں کوئی شخص خوش الحانی سے گارہا ہو، تو ہم کو یہ یاد نہیں رہتا۔ ہمیں بہم طور پر اس امر کا علم ہوتا ہے کہ برابر کے کمرے میں کوئی گارہا ہے اور بس پھر ہم پڑھنے کو یا گفتگو کو بند کر دیتے ہیں، اور تمام داخلی مشغولیتیں اور خارجی حسیں جن میں ہمارا ذہن یا خارجی دنیا ہم کو مصروف کر سکتی ہے، ایک طرف ہو جاتی ہیں، ہم اپنی آنکھیں بند کر لیتے ہیں، اپنے آس پاس غموشی کر دیتے ہیں، اور اگر اس نغمہ کا اعادہ ہوتا ہے تو اس کو سنتے ہیں۔ اور اس وقت ہم کہتے ہیں کہ ہم نے اس کو غور سے سنا ہے، ہم نے اس کی طرف اپنی پوری توجہ مبذول کی ہے۔ اور اگر نغمہ اچھا ہوتا ہے، اور ہم اس سے بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ ہم پر اس کے سننے سے عالم وجد طاری ہو گیا تھا، ہم بے خود ہو گئے تھے، ہم دنیا و مافیہا کو بھول گئے تھے۔ چند لمحے کے لئے ہماری روح سوائے اصوات کے اور تمام چیزوں کے محسوس کرنے سے قاصر تھی۔

”ہماری ذہنی حالتوں میں سے اس طرح کسی ایک حالت کے غالب و مستولی ہو جانے سے اس کی نسبت ”مستقل یاد اور اس سے اجسام اور کامل اجزاء کے رجحانات کی توجیہ ہوتی ہے۔ چونکہ حسوں کا اجزاء تمثال کی صورت میں ہوتا ہے، اس لئے تمثال اسی شدت کے ساتھ ہوتی ہے جس شدت کے ساتھ اصل حس ہوئی تھی۔ جو بات ہم کو پہلی حالت میں محسوس ہوتی وہی دوسری حالت میں بھی محسوس ہوگی کیونکہ دوسری حالت پہلی کا محض اجزاء ہے۔ پس کشش حیات میں جس میں کہ ہماری تمام تمثالیں ہر وقت مصروف رہتی ہیں، وہ باقی رہتی ہے، جس کے پاس ہر تصادم کے شروع میں سب سے زیادہ قوت ہوتی ہے، اور اس کی بقا کا باعث وہی قانون تکرار ہوتا ہے، جس کی بدولت یہ عالم وجود میں آتی ہے، اور اسی سے اس کے اندر اپنے حریفوں کے پامال کرنے کی قابلیت پیدا ہوتی ہے۔ یہی اس کے ابتدا میں متواتر تازہ ہونے کی وجہ ہوتی ہے، یہی پھر کبھی کبھی تازہ ہونے کی یہاں تک تدریجی انحطاط کے قوانین اور پیہم نئے ارتسامات کی آمد اس کے غلبے کو رفع کر دیتے

ہیں، اور اس کے حریفوں کو میدان صاف مل جاتا ہے اور ان کو نشو و نما پانے کا موقع حاصل ہو جاتا ہے۔“

”طویل ایاموں کا ایک باعث خود تکرار ہوتا ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ایک شے کے یاد کرنے کے لئے یہی ضروری نہیں ہے کہ ہم اس پر توجہ کے ساتھ غور کریں، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ بار بار غور کریں۔ اس کے متعلق سادہ زبان میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس ارتسام کا بار بار اعادہ ہوتا ہے، وہ حافظے میں زیادہ صحت اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ثبت ہو جاتا ہے۔ اسی تدبیر سے ہم زبان کو یاد رکھتے ہیں، اسی سے موسیقی کی تانوں نظم و نشر کے ٹکڑوں علوم فنون کی اصطلاحات اور مقالوں اور سب سے زیادہ معمولی واقعات کو جن سے ہمارا کردار منضبط ہوتا ہے یاد رکھتے ہیں۔ جب ہم جلی کے رنگ اور اس کی شکل سے اس کے مزے کا خیال کرتے ہیں، یا جب آنکھیں بند کر کے اس کو چمکے کہ ہم اس کے سرخ رنگ اور اس کے متحرک ٹکڑے کی چمک کا خیال کرتے ہیں، تو اس وقت بھی اعادے سے ہمارے ذہن کے تمثالات زیادہ روشن ہو جاتے ہیں۔ جب کبھی ہم کوئی شے کھاتے ہیں، یا پیتے ہیں، یا کہیں جاتے ہیں یا اپنے حواس میں سے کسی سے کام لیتے ہیں، تو یہی ہوتا ہے۔ اس طرح سے ہر انسان و حیوان میں زندگی کے ہر لمحے میں واضح اور آسانی کے ساتھ تازہ ہو جانے والی تمثالات کا ایک ذخیرہ ہوتا ہے، جن کی اصل ماضی میں بہت سے تجربات کے اجتماع کی شکل میں ہوتی ہے، اور جن کو تجربات کا اعادہ براہ تازہ کرتا رہتا ہے۔ جب میں ٹیولریز سے بین تھیں یا اپنے دارالمطالعے سے کھانے کے کمرے میں جانا چاہتا ہوں، تو مجھے ہر موڑ پر وہ رنگین شکلیں پہلے سے نظر آ جاتی ہیں، جو اب نظر کے سامنے آئیں گی۔ مگر ایسے مکان میں جس میں کہ میں نے دو گھنٹے صرف کئے ہوں، یا ایسے شہر میں جس میں کہ میں نے تین ہی دن گزارے ہوں، صورت حال برعکس ہوتی ہے۔ دس سال گزرنے کے بعد تمثالیں مبہم ہو جائیں گی۔ ان میں جا بجا رہنے واقع ہو جائیں گے۔ بعض اوقات ایسا ہو گا کہ یہ بالکل معدوم ہو جائیں گی۔ اور مجھے یا تو اپنا راستہ تلاش کرنا پڑے گا ورنہ میں گم ہو جاؤں گا۔ تمثالات کی

یہ نئی خصوصیت بھی پہلے ہی خاصے سے نکلی ہے چونکہ ہر حس اپنی مثال کی صورت میں تازہ ہونے پر مائل ہوتی ہے تو جو حس دوبار ہو چکی ہوگی اگر اس پر دوسری مرتبہ بھی اسی قدر توجہ ہوئی جس قدر کہ پہلی مرتبہ ہوئی تھی تو اپنے بعد دوبارہ ہونے کے دو گونہ رجحان چھوڑ جائے گی۔ مگر عموماً ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ جدت کے ختم ہونے کے ساتھ ہی دلچسپی بھی کم ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر ادر حالات سے دلچسپی تازہ ہو جائے یا ارادے کے ذریعے سے توجہ کو بیدار کر دیا جائے تو متواتر بڑھنے والا رجحان مثال کی بقا اور اجبار کے مواقع کو بڑھاتا چلا جائے گا،

تاہم اگر ایک نظر کثرت سے اور مختلف سیاق و سباق کے ساتھ مشاہدے میں آیا ہو، تو اگرچہ اس کی مثال آسانی کے ساتھ ذہن میں باقی رہتی ہے اور اس کا اجبار بھی آسانی کے ساتھ ہوتا ہے، مگر یہ خاص حالات کے ساتھ ذہن میں آنے سے قاصر رہتی ہے اور ماضی کے کسی خاص زمانے کی جانب اظلال نہیں ہونے پاتا۔ ہم اس کو پہچانتے ہیں، مگر ہم کو یہ یاد نہیں رہتا، کیونکہ اس کے متعلقات میں باہم مد سے زیادہ گڈ بڈ ہوتی ہے۔ سٹراپنسر کہتے ہیں کہ کسی شخص کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کو یہ یاد ہو

”مگر جس شے کی طرف وہ دیکھ رہا ہے“ اس کا الٹا رخ بھی ہے۔ یا یہ کہ بھری ارتسام کی خاص صورت ایک خاص فاصلے کو ظاہر کرتی ہے یا جس شے کو وہ ادھر ادھر پھرتے دیکھتا ہے، وہ زندہ حیوان ہے۔ کسی شخص سے یہ سوال کرنا کہ آیا تم کو سورج کا چمکنا آگ کا جلنا، لوہے کا سخت ہونا یا وہ زبان کا غلط استعمال ہو گا۔ ہمارے تجربات کے مابین بالکل اتفاقی تعلقات بھی اس وقت یکدھلانے کے مستحق نہیں رہ جاتے جب وہ بہت ہی زیادہ کثیر الوقوع ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ کسی ایسے شخص کی آواز سن کر جس سے تھوڑی سی واقفیت ہو، بلا دیکھے ہوئے ہم کہہ دیتے ہیں کہ ہم کو یاد ہے کہ یہ کس کی آواز ہے، مگر یہی بات ہم ان لوگوں کی آواز کے متعلق نہیں کہتے جن کے ساتھ ہم ہر وقت رہتے رہتے ہیں، جن الفاظ کے معنی سچپن میں بہت سوچنے سے یاد آتے تھے، اب وہ ذہن میں

ہر وقت موجود رہتے ہیں۔“

یہ اس قسم کے واقعات ہیں جن میں مختلف مولفیات کی طرف بہت سے راستے جاتے ہیں اور یہ ایک دوسرے کا راستہ بند کر دیتے ہیں اور ذہن کو اپنے معروض کے ساتھ شناسائی کے ایک حاشیہ کا یا اس امر کا احساس باقی رہ جاتا ہے کہ مولفیات ہیں۔ اسی قسم کا نتیجہ اس وقت مرتب ہوتا ہے جب ایک خاص قسم کا مجموعہ حالات صرف غیر واضح طور پر ذہن میں آتا ہے۔ اس وقت ہم کو احساس ہوتا ہے کہ ہم اس شے کو پہلے دیکھ چکے ہیں۔ مگر یہ کہ کب اور کہاں دیکھ چکے ہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اگرچہ یہ محسوس ہونے لگتا ہے اب یاد آیا مگر یاد نہیں آتا۔ یہ امر کہ خفیہ دماغی تہیجات شعور میں ایک طرح کا احساس شدنی پیدا کرتے ہیں جس کو قوی تر تہیجات بین طور پر محسوس کرا دیتے، اس صورت سے واضح ہوتا ہے جب ہم کسی نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ کنارے پر آکر جھباہٹ اور کپکپی پیدا کر جاتا ہے مگر یاد نہیں آتا۔ یاد میں نہ آتے ہوئے مولفیات کی ایسی ہی جھباہٹ اور کپکپی شناخت کا نمل ہوتی ہے جو کسی تجربے کے گرد ہو سکتی ہے اور اس کو صورت آشنا بنا سکتی ہے اگرچہ ہم نہیں جانتے کہ کیوں ہے۔

لے۔ پروفیسر ہانڈلنگ کا یہ خیال ہے کہ ایسے قریبی مولفیات کی غیر موجودگی جن کا واضح طور پر خیال ہو اس امر کا ثبوت ہے کہ جہاں ہم کو شے سے واقف و شناسا ہونے کا قوی احساس ہوتا ہے اور یہ یاد نہیں آتا کہ کس وقت اور کس جگہ اس کو دیکھا تھا وہاں شناخت کی ان فوری صورتوں سے استقامتی اعلیٰ کو تعلق نہیں ہوتا۔ جو کچھ ہوتا ہے اس کے متعلق اس کا نظریہ یہ ہے کہ ہمارے سامنے جو شے ہے وہ اس وقت آشنا ہونے کے ایک احساس کے ساتھ آتی ہے جب یہ اپنے ساتھ اس کی حقہ مثال کو بیدار کر دیتی ہے جو خود اس کے وجود ماضی کی ہوتی ہے اور اس مثال کے بغیر یہ اجنبی معلوم ہوتی ہے۔ آشنا ہونے کی صفت دو مشابہ اعمال (۱) کے دماغ میں ضم ہو جانے پر مبنی ہوتی ہے نفسیات صفحہ ۱۸۰) یہ توجیہ بادی النظر میں بہت قابل قبول معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس میں منظر شناخت کو سادہ ترین اصطلاحات میں تحویل کر دیا جاتا ہے۔ دنٹ کے محل میں اختبارات کئے گئے ہیں۔ دلفے اور لیہان اختبارات

ایک عجیب و غریب تجربہ ہے جو غالباً ہر شخص کو ہوتا ہے اور وہ یہ کہ موجودہ لمحے کا پوری طرح پر پہلے تجربہ ہو چکا تھا۔ ہم یہی بات اسی جگہ اور انھیں لوگوں سے کہہ رہے تھے۔ وجوہ پیش کی یہ جس بہت بڑا از خیال کی گئی ہے، اور بہت کچھ نظریہ آرائی کا سبب ہوئی ہے۔ ڈاکٹر وگن اس کو دونوں نصف کروں کے عمل کے متفرق ہو جانے پر مبنی قرار دیتے ہیں، یعنی ان میں ایک کو ایک ہی واقعے کا

بقیہ ماثیہ منقہ گذشتہ کرنے والے تھے۔ ان میں ایک شخص کو چند شاخ جسی ارتسامات میں یہ بتانا ہوتا تھا، (آوازیں اور رنگ) کہ ان میں سے کون سا وہی ہے جو ایک لمحہ پہلے سامنے آچکا ہے۔ اور یہاں بیشک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس قطعہ کا خفی ہو جانے والا عمل جو ابھی منتج تھا، نئے ارتسام کے عمل کے ساتھ ضرور مل جاتا ہوگا، جس سے آخر الذکر پر ایک خاص قسم کا اثر پڑتا ہے، جو اس کو ان ارتسامات سے علیحدہ کر دیتا ہے، جو اور چیزوں سے حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن ایسی فوری شناخت بہت ہی تھوڑا وقفہ گزرنے کے بعد ہماری دسترس سے باہر ہو جاتی ہے۔ عموماً دو منٹ کا وقفہ بھی اس کے لئے ہلک ہوتا ہے۔ اس لئے یہ سمجھنا ناممکن ہے کہ ہمارا مثلاً ایک چہرے کو بار بار اس طرح فوراً شناخت کرنا کہ ہم اس کو پہلے دیکھ چکے ہیں، کسی ایسے سادہ عمل پر مبنی ہو سکتا ہے۔ جہاں ہم شے کے ساتھ ایک اصطغاف کے عنوان کا اختلاف کر لیتے ہیں، وہاں وقفہ زمانی کا کم اثر ہوتا ہے۔ ڈاکٹر لیسمان فاکسٹری رنگ کے سایوں میں ان کے ذہنی طور پر نام اور اعداد وابستہ کر کے زیادہ کامیابی اور استقلال کے ساتھ اختیار کر سکے۔ یہاں پر جو چیز شناخت کا باعث ہوتی ہے وہ قریبی موقوف کا یاد آ جانا ہے۔ جہاں پر ایک تجربہ پیچیدہ ہوتا ہے، وہاں مجموعی معدوض کا ہر عنصر اپنے گذشتہ متغیران موقوفات کی حیثیت سے دیگر عناصر رکھتا ہے۔ اس طرح سے ہر عنصر داخلی طور پر اسی وقت دوسرے عناصر کے احیاء پر مائل ہوتا ہے جس وقت خارجی شے بھی باہر سے ان کے احیاء کی کوشش کرتی ہے۔ اس طرح سے جب ہم کسی معروف شے کو دیکھتے ہیں تو ہماری اس توقع کی جس کی تشفی ہوتی ہے جو ہمارے جمالیاتی جذبات میں بہت بڑا عامل ہوتی ہے۔ اور اگر خارجی موقوفات کے احیاء کے لئے میلان کا کوئی ماثیہ نہ بھی ہو (جو یقیناً ہمیشہ ہوتا ہے) تو بھی اجزاء کے مابین یہ باہمی داخلی اختلاف کا عمل آشنا اور اکالت میں ایک طرح کی سہولت

ذرا پہلے شعور ہوتا ہے اور دوسرے کو بعد میں ہوتا ہے۔ مجھے اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ راز کی نوعیت کے متعلق ذرا کھینچ تان کی گئی ہے۔ خود اپنے میں اس منظر کو بار بار حافظے کے ایک واقعہ میں تحویل کر دینے کے قابل ہوا ہوں۔ زمانہ ماضی کے بعض حالات کا بہم طور پر پھر احضار ہوتا ہے۔ اور بعض کا نہیں ہوتا۔ ماضی کے وہ حالات جو اس صورت سے مشابہ نہیں ہوتے، ابتداء شعور میں اس قدر نمایاں نہیں ہوتے کہ

بقیہ حاشیہ صوف گذشتہ۔ پیدا کردے گا جو ان کو ایک ذہنی قسم بنا دے گی۔ ایک عمل اپنے قدیم راستے کو اس سے مختلف انداز میں پڑ کرتا ہے، جس انداز میں کہ یہ نئے راستے کو پڑ کرتا ہے۔ ثبوت کے لئے کامل کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔ مثلاً جب میں مسلخ میں کئی برس کے بعد جاتا ہوں تو بکریوں کے چلانے کا خوفناک شور مجھے اس کے پہچانتے پر مجبور کرتا ہے اور جب میں ذبح کرنے والے کے خون آلود چہرے کو دیکھتا ہوں جس کو میں عرصے سے بھلا چکا تھا، تو میں اس کو فوراً پہچان لیتا ہوں، اور خیال کرتا ہوں کہ یہ تو وہی چہرہ ہے جس نے پہلے مجھے اس طرح سے متاثر کیا تھا، سیلی اور سرخ لکڑیاں، اور ارغوانی فرش، بو، اور گراہت کا جذبہ، اور مختصر یہ کہ کل تفصیل میرے ذہن میں ایک جانی پہچانی شے کی طرح سے جگہ پایا لیتی ہے۔ گذشتہ زمانے کے خارجی متعلقات نمایاں نہیں ہیں۔ پھر دیکھو کہ ایک تصویر کو یاد کرتے ہوئے جو مثلاً راجہ بردک کی سوانح عمری کے ساتھ لکھی ہوئی تھی، میں ایسا صرف جزو اُہی کر سکتا ہوں۔ لیکن جب میں کتاب لیتا ہوں اور چہرے کو غور سے دیکھتا ہوں، تو میں اس چہرے کی مشابہت سے متاثر ہوتا ہوں جس کے میں یاد کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ تجربے میں خارجی اختلاف کا عنقر کہاں ہے؟ ان دونوں صورتوں میں یقیناً ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا جس لمحے میں یاد کرنے کا حاسہ سب سے زیادہ قوی تھا، اسی لمحے میں تمام خارجی متعلقات سب سے زیادہ دبے ہوئے تھے۔ قطب کا چہرہ مسلخ کی گذشتہ دیواروں کو یاد دلاتا ہے۔ ان کا خیال چلائے ہوئے جانوروں کی یا تازہ کرتا ہے، اور وہ پھر چہرے کو یاد دلاتے ہیں، جس طرح سے کہ میں انکاب تجربہ کرتا ہوں، بغیر کسی ماضی کے جزو کے اسی طرح سے کتاب کے کھولتے ہی راجہ کے چہرے سے جو مجھے خاص شعور ہوتا ہے، اور جس کی بنا پر میں کہتا ہوں کہ اہو! یہ تو وہی چہرہ ہے، وہ اس قدر شدید ہوتا ہے کہ میرے ذہن سے تمام ذیلی واقعات کو خارج کر دیتا ہے خواہ وہ حال کہوں

ان کی شناخت ہو سکے۔ ہم کو موجودہ منظر کا اس طرح سے احساس ہوتا ہے کہ اس کے اندر ماضی کی کچھ جھلک ہوتی ہے۔ وہ سچا مشاہد یعنی پروفیسر لینرز اس منظر کی اسی طرح سے ترجمانی کرتا ہے۔ اور یہ بات قابل غور ہے کہ جیسے ہی سیاق مکمل و واضح ہو جاتا ہے، تو تجربے سے سری جذبہ مٹ جاتا ہے۔

حافظے کی صحیح پیمائشیں

جرمنی میں حافظے کی صحیح پیمائشیں کی گئی ہیں، پروفیسر اینگہاؤس نے روزانہ مشاہدات کے ذریعے سے درحقیقت قابل تعریف کام انجام دیا ہے جس کو انھوں نے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ یا سابقہ تجربات کے۔ لیکن یہاں تو ناک آنکھ کے قطعات کو تیار کر رہی ہے، آنکھ منہ کے لئے، اور منہ پھر ناک کے لئے اور ان تمام اعمال میں استلاف کے معیارن راستوں کو دخل ہے، جیسا کہ اصل کتاب میں کہا گیا ہے۔ لہذا باوجود اس احترام کے جو نفسیات کی حیثیت سے میں پروفیسر ہانڈلنگ کا ملحوظ رکھتا ہوں، ان کی رائے کے ساتھ متفق نہیں ہو سکتا کہ فوری شناخت کے منظر کی صرف اس اجزاء اور مقابلے سے توجیہ ہو سکتی ہے جو ایک شے کا اس کی سابقہ مثال کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور نہ مجھے واقعات زیر بحث سے اس عام تصور کے دوبارہ اختیار کرنے کی کوئی وجہ ملتی ہے، جس کو میں رد کر چکا ہوں، یہ کہ جس ہمیشہ ذہن میں اپنی گذشتہ مثال سے ملتی ہے۔ یہ متعارف موٹلفات کو ملتی ہے۔ یا اگر ان کا حاشیہ بہت ہی مدہم ہوتا ہے، تو اس کے عصبی توج ایسے راستے میں بہتے ہیں جو ابھی گذرے ہوئے توج سے ہنوز گہم ہوتا ہے، اور جو اسی وجہ سے ان توجات سے مختلف معلوم ہوتا ہے، جن کی گذر گاہ مدہم ہوتی ہے۔ لیکن میں ہانڈلنگ کی اس رائے سے متفق ہوں کہ ڈاکٹر لیہمان کے اکثر اختبارات سے وہ بات ثابت نہیں ہوتی جس کے ثابت کرنے کی وہ کوشش کرتے ہیں۔ بلاشبہ لیہمان کی یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ ہم ایک حس و کو اس کی سابقہ مثال کے ساتھ مقابلہ کر کے شناخت کرتے ہیں۔ اور اس رائے سے میں ان سے اتفاق کرنے سے قاصر ہوں۔

دو سال تک جاری رکھا تھا اور اس سے ملک اور محاکات کی قوتوں کی جانچ کی ہے۔ انھوں نے بے معنی لفظوں کی ایک فہرست کو ازبر کر لیا اور یوٹائیوٹان کی یاد کا امتحان کیا۔ ایک مرتبہ پڑھنے کے بعد ان کو ۷ سے زیادہ لفظ یاد نہ آئے ۱۲ لفظوں کے یاد آنے کے لئے انھیں ۱۶ مرتبہ پڑھنا پڑا اور ۲۴ لفظوں کے لئے ۴۴ مرتبہ اور ۲۶ لفظوں کے لئے ۵۵ مرتبہ۔ یاد ہو جانے کا لمحہ یہاں وہ شمار کیا گیا ہے جس میں فہرست زبانی بلا کسی غلطی کے سنائی جاسکتی تھی۔ جب سولہ لفظوں کی فہرست کو ایک روز چند بار پڑھا گیا اور پھر دوسرے روز اس کو اتنی بار پڑھا گیا کہ یاد ہو جائے تو یہ دیکھا گیا کہ دوسرے روز جتنے سکند وقت کی بخت ہوئی وہ اس کے تناسب تھی جتنی بار پہلے روز اس فہرست کو پڑھا گیا تھا مگر یہ تناسب صرف ایک محدود حد تک تھا۔ بے معنی اشعار کو ڈاکٹر اینگہاؤس ۲۴ گھنٹے تک یاد کرتے رہے مگر وہ یاد نہ ہوئے۔ ایسی چیزوں کے بھولنے میں جیسے کہ بے معنی لفظ میں نقصان ابتداء بہت سرعت کے ساتھ ہوتا ہے اور بعد کو اس سرعت کے ساتھ نہیں ہوتا۔ اس کا انداز انھوں ان سکندوں کی تعداد سے کیا ہے جن کی ایک مرتبہ یاد کر لینے کے بعد دوبارہ ضرورت ہوتی تھی مختصر طور پر یہ سمجھو کہ اگر پہلے یاد کرنے میں ایک ہزار سکند صرف ہوئے اور پھر یاد کرنے میں پانچ سو سکند صرف ہوئے تو دومرتبہ یاد کرنے میں نقصان نصف نصف کا ہوا۔ اس طرح سے پیمائش کر کے معلوم ہوا ہے کہ پوری نصف فراموشی ابتداء آدھے گھنٹے میں ہوتی ہے۔ اور چھینے کے ختم پر صرف ۱/۲ فراموش ہوتا ہے۔ اس نتیجے کی نوعیت کا تو اندازہ ہو سکتا تھا مگر اس کے عدد تناسبات کا اندازہ نہیں ہو سکتا تھا۔ ڈاکٹر اینگہاؤس کہتے ہیں کہ

”ابتدائی سرعت اور آخری سستی سے جس کی بعض اختباری حالات کے تحت اور ایک خاص شخص کے متعلق تحقیق کی گئی تھی اہم کو حیرت ہو سکتی ہے۔ یاد کرنے کے کام کو چھوڑے ہوئے ابھی آدھا ہی گھنٹہ ہوا تھا کہ ابتدائی محنت کے آدھے سے زیادہ کی دوبارہ صرف کرنے کی ضرورت لاحق ہو گئی۔ اس کے بغیر لفظوں کی فہرست کا اعادہ نہیں ہو سکتا تھا۔ آٹھ گھنٹے کے بعد اصل محنت

کے دو تہائی کی دوبارہ صرف کرنے کی ضرورت تھی۔ لیکن رفتہ رفتہ عمل فراموشی کی رفتار مست ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ زمانے کے طویل مدتوں تک بھی فراموشی کی مقدار کا پتہ لگانا دشوار ہو گیا۔ ۲۴ گھنٹے کے بعد $\frac{1}{16}$ دن کے بعد $\frac{1}{4}$ اور ایک ماہ کے بعد اچھا خاصہ $\frac{1}{8}$ حصہ ابتدائی محنت کا اثرات مابعد کی صورت میں باقی رہا۔ اور کیا اعتبار سے اس نے دوبارہ یاد کرنے کے عمل کو سر بیج کر دیا۔

مگر اس مصنف کا سب سے دلچسپ نتیجہ وہ ہے جو اس مسئلے سے متعلق ہے کہ آیا تصورات کا اعادہ صرف ان تصوروں سے ہوتا ہے جو اس سے قریب واقع ہوتے ہیں یا ایک ایسا تصور بھی دوسرے تصور کے اعادے کا درمیانی واسطوں کے بغیر باعث ہو سکتا ہے جس کے ساتھ اس کو کبھی تعلق قریبی نہ ہوا۔ یہ مسئلہ اس اعتبار سے نظری اہمیت رکھتا ہے کہ اس سے اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ اختلاف تصورات کے عمل کا کس طرح سے تعقل کرنا چاہیے۔ ڈاکٹر ایٹکینا دس کی کوشش میں جدت بھی ہے اور وہ دو ایسے نظریوں کے متعلق جو باری النظریں ناقابل ثبوت معلوم ہوتے ہیں، عملی جانچ تک پہنچانے اور ایک کے سر فتح کا سہرا باندھنے میں کامیاب بھی ہوئے ہیں۔ ان کے اختبارات سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ ایک تصور یہی نہیں کہ براہ راست اس تصور سے اختلاف رکھتا ہے جو اس کے فوراً ہی بعد ہوتا ہے، اور باقی تصورات سے اس کے واسطے سے اختلاف رکھتا ہے بلکہ یہ ان تصورات سے بھی براہ راست اختلاف رکھتا ہے جو اس کے قریب ہوتے ہیں، اگرچہ اس کے مدارج غیر مساوی ہوتے ہیں۔ انھوں نے پہلے اس وقت کا پتہ چلایا جو الفاظ کی ایک خاص فہرست کے یاد کرنے میں صرف ہوتا تھا۔ اور پھر انھیں الفاظ کی فہرست کو بوقت یاد کرنے میں جس قدر مدت صرف ہوتی اس کا پتہ چلایا مثلاً اگر اس فہرست کو اعداد میں ظاہر کیا جائے تو پہلی ۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲-۱۳-۱۴-۱۵-۱۶-۱۷-۱۸-۱۹-۲۰-۲۱-۲۲-۲۳-۲۴-۲۵-۲۶-۲۷-۲۸-۲۹-۳۰-۳۱-۳۲-۳۳-۳۴-۳۵-۳۶-۳۷-۳۸-۳۹-۴۰-۴۱-۴۲-۴۳-۴۴-۴۵-۴۶-۴۷-۴۸-۴۹-۵۰-۵۱-۵۲-۵۳-۵۴-۵۵-۵۶-۵۷-۵۸-۵۹-۶۰-۶۱-۶۲-۶۳-۶۴-۶۵-۶۶-۶۷-۶۸-۶۹-۷۰-۷۱-۷۲-۷۳-۷۴-۷۵-۷۶-۷۷-۷۸-۷۹-۸۰-۸۱-۸۲-۸۳-۸۴-۸۵-۸۶-۸۷-۸۸-۸۹-۹۰-۹۱-۹۲-۹۳-۹۴-۹۵-۹۶-۹۷-۹۸-۹۹-۱۰۰-۱۰۱-۱۰۲-۱۰۳-۱۰۴-۱۰۵-۱۰۶-۱۰۷-۱۰۸-۱۰۹-۱۱۰-۱۱۱-۱۱۲-۱۱۳-۱۱۴-۱۱۵-۱۱۶-۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹-۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶-۱۲۷-۱۲۸-۱۲۹-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳-۱۳۴-۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷-۱۳۸-۱۳۹-۱۴۰-۱۴۱-۱۴۲-۱۴۳-۱۴۴-۱۴۵-۱۴۶-۱۴۷-۱۴۸-۱۴۹-۱۵۰-۱۵۱-۱۵۲-۱۵۳-۱۵۴-۱۵۵-۱۵۶-۱۵۷-۱۵۸-۱۵۹-۱۶۰-۱۶۱-۱۶۲-۱۶۳-۱۶۴-۱۶۵-۱۶۶-۱۶۷-۱۶۸-۱۶۹-۱۷۰-۱۷۱-۱۷۲-۱۷۳-۱۷۴-۱۷۵-۱۷۶-۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰-۱۸۱-۱۸۲-۱۸۳-۱۸۴-۱۸۵-۱۸۶-۱۸۷-۱۸۸-۱۸۹-۱۹۰-۱۹۱-۱۹۲-۱۹۳-۱۹۴-۱۹۵-۱۹۶-۱۹۷-۱۹۸-۱۹۹-۲۰۰-۲۰۱-۲۰۲-۲۰۳-۲۰۴-۲۰۵-۲۰۶-۲۰۷-۲۰۸-۲۰۹-۲۱۰-۲۱۱-۲۱۲-۲۱۳-۲۱۴-۲۱۵-۲۱۶-۲۱۷-۲۱۸-۲۱۹-۲۲۰-۲۲۱-۲۲۲-۲۲۳-۲۲۴-۲۲۵-۲۲۶-۲۲۷-۲۲۸-۲۲۹-۲۳۰-۲۳۱-۲۳۲-۲۳۳-۲۳۴-۲۳۵-۲۳۶-۲۳۷-۲۳۸-۲۳۹-۲۴۰-۲۴۱-۲۴۲-۲۴۳-۲۴۴-۲۴۵-۲۴۶-۲۴۷-۲۴۸-۲۴۹-۲۵۰-۲۵۱-۲۵۲-۲۵۳-۲۵۴-۲۵۵-۲۵۶-۲۵۷-۲۵۸-۲۵۹-۲۶۰-۲۶۱-۲۶۲-۲۶۳-۲۶۴-۲۶۵-۲۶۶-۲۶۷-۲۶۸-۲۶۹-۲۷۰-۲۷۱-۲۷۲-۲۷۳-۲۷۴-۲۷۵-۲۷۶-۲۷۷-۲۷۸-۲۷۹-۲۸۰-۲۸۱-۲۸۲-۲۸۳-۲۸۴-۲۸۵-۲۸۶-۲۸۷-۲۸۸-۲۸۹-۲۹۰-۲۹۱-۲۹۲-۲۹۳-۲۹۴-۲۹۵-۲۹۶-۲۹۷-۲۹۸-۲۹۹-۳۰۰-۳۰۱-۳۰۲-۳۰۳-۳۰۴-۳۰۵-۳۰۶-۳۰۷-۳۰۸-۳۰۹-۳۱۰-۳۱۱-۳۱۲-۳۱۳-۳۱۴-۳۱۵-۳۱۶-۳۱۷-۳۱۸-۳۱۹-۳۲۰-۳۲۱-۳۲۲-۳۲۳-۳۲۴-۳۲۵-۳۲۶-۳۲۷-۳۲۸-۳۲۹-۳۳۰-۳۳۱-۳۳۲-۳۳۳-۳۳۴-۳۳۵-۳۳۶-۳۳۷-۳۳۸-۳۳۹-۳۴۰-۳۴۱-۳۴۲-۳۴۳-۳۴۴-۳۴۵-۳۴۶-۳۴۷-۳۴۸-۳۴۹-۳۵۰-۳۵۱-۳۵۲-۳۵۳-۳۵۴-۳۵۵-۳۵۶-۳۵۷-۳۵۸-۳۵۹-۳۶۰-۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-۳۶۶-۳۶۷-۳۶۸-۳۶۹-۳۷۰-۳۷۱-۳۷۲-۳۷۳-۳۷۴-۳۷۵-۳۷۶-۳۷۷-۳۷۸-۳۷۹-۳۸۰-۳۸۱-۳۸۲-۳۸۳-۳۸۴-۳۸۵-۳۸۶-۳۸۷-۳۸۸-۳۸۹-۳۹۰-۳۹۱-۳۹۲-۳۹۳-۳۹۴-۳۹۵-۳۹۶-۳۹۷-۳۹۸-۳۹۹-۴۰۰-۴۰۱-۴۰۲-۴۰۳-۴۰۴-۴۰۵-۴۰۶-۴۰۷-۴۰۸-۴۰۹-۴۱۰-۴۱۱-۴۱۲-۴۱۳-۴۱۴-۴۱۵-۴۱۶-۴۱۷-۴۱۸-۴۱۹-۴۲۰-۴۲۱-۴۲۲-۴۲۳-۴۲۴-۴۲۵-۴۲۶-۴۲۷-۴۲۸-۴۲۹-۴۳۰-۴۳۱-۴۳۲-۴۳۳-۴۳۴-۴۳۵-۴۳۶-۴۳۷-۴۳۸-۴۳۹-۴۴۰-۴۴۱-۴۴۲-۴۴۳-۴۴۴-۴۴۵-۴۴۶-۴۴۷-۴۴۸-۴۴۹-۴۵۰-۴۵۱-۴۵۲-۴۵۳-۴۵۴-۴۵۵-۴۵۶-۴۵۷-۴۵۸-۴۵۹-۴۶۰-۴۶۱-۴۶۲-۴۶۳-۴۶۴-۴۶۵-۴۶۶-۴۶۷-۴۶۸-۴۶۹-۴۷۰-۴۷۱-۴۷۲-۴۷۳-۴۷۴-۴۷۵-۴۷۶-۴۷۷-۴۷۸-۴۷۹-۴۸۰-۴۸۱-۴۸۲-۴۸۳-۴۸۴-۴۸۵-۴۸۶-۴۸۷-۴۸۸-۴۸۹-۴۹۰-۴۹۱-۴۹۲-۴۹۳-۴۹۴-۴۹۵-۴۹۶-۴۹۷-۴۹۸-۴۹۹-۵۰۰-۵۰۱-۵۰۲-۵۰۳-۵۰۴-۵۰۵-۵۰۶-۵۰۷-۵۰۸-۵۰۹-۵۱۰-۵۱۱-۵۱۲-۵۱۳-۵۱۴-۵۱۵-۵۱۶-۵۱۷-۵۱۸-۵۱۹-۵۲۰-۵۲۱-۵۲۲-۵۲۳-۵۲۴-۵۲۵-۵۲۶-۵۲۷-۵۲۸-۵۲۹-۵۳۰-۵۳۱-۵۳۲-۵۳۳-۵۳۴-۵۳۵-۵۳۶-۵۳۷-۵۳۸-۵۳۹-۵۴۰-۵۴۱-۵۴۲-۵۴۳-۵۴۴-۵۴۵-۵۴۶-۵۴۷-۵۴۸-۵۴۹-۵۵۰-۵۵۱-۵۵۲-۵۵۳-۵۵۴-۵۵۵-۵۵۶-۵۵۷-۵۵۸-۵۵۹-۵۶۰-۵۶۱-۵۶۲-۵۶۳-۵۶۴-۵۶۵-۵۶۶-۵۶۷-۵۶۸-۵۶۹-۵۷۰-۵۷۱-۵۷۲-۵۷۳-۵۷۴-۵۷۵-۵۷۶-۵۷۷-۵۷۸-۵۷۹-۵۸۰-۵۸۱-۵۸۲-۵۸۳-۵۸۴-۵۸۵-۵۸۶-۵۸۷-۵۸۸-۵۸۹-۵۹۰-۵۹۱-۵۹۲-۵۹۳-۵۹۴-۵۹۵-۵۹۶-۵۹۷-۵۹۸-۵۹۹-۶۰۰-۶۰۱-۶۰۲-۶۰۳-۶۰۴-۶۰۵-۶۰۶-۶۰۷-۶۰۸-۶۰۹-۶۱۰-۶۱۱-۶۱۲-۶۱۳-۶۱۴-۶۱۵-۶۱۶-۶۱۷-۶۱۸-۶۱۹-۶۲۰-۶۲۱-۶۲۲-۶۲۳-۶۲۴-۶۲۵-۶۲۶-۶۲۷-۶۲۸-۶۲۹-۶۳۰-۶۳۱-۶۳۲-۶۳۳-۶۳۴-۶۳۵-۶۳۶-۶۳۷-۶۳۸-۶۳۹-۶۴۰-۶۴۱-۶۴۲-۶۴۳-۶۴۴-۶۴۵-۶۴۶-۶۴۷-۶۴۸-۶۴۹-۶۵۰-۶۵۱-۶۵۲-۶۵۳-۶۵۴-۶۵۵-۶۵۶-۶۵۷-۶۵۸-۶۵۹-۶۶۰-۶۶۱-۶۶۲-۶۶۳-۶۶۴-۶۶۵-۶۶۶-۶۶۷-۶۶۸-۶۶۹-۶۷۰-۶۷۱-۶۷۲-۶۷۳-۶۷۴-۶۷۵-۶۷۶-۶۷۷-۶۷۸-۶۷۹-۶۸۰-۶۸۱-۶۸۲-۶۸۳-۶۸۴-۶۸۵-۶۸۶-۶۸۷-۶۸۸-۶۸۹-۶۹۰-۶۹۱-۶۹۲-۶۹۳-۶۹۴-۶۹۵-۶۹۶-۶۹۷-۶۹۸-۶۹۹-۷۰۰-۷۰۱-۷۰۲-۷۰۳-۷۰۴-۷۰۵-۷۰۶-۷۰۷-۷۰۸-۷۰۹-۷۱۰-۷۱۱-۷۱۲-۷۱۳-۷۱۴-۷۱۵-۷۱۶-۷۱۷-۷۱۸-۷۱۹-۷۲۰-۷۲۱-۷۲۲-۷۲۳-۷۲۴-۷۲۵-۷۲۶-۷۲۷-۷۲۸-۷۲۹-۷۳۰-۷۳۱-۷۳۲-۷۳۳-۷۳۴-۷۳۵-۷۳۶-۷۳۷-۷۳۸-۷۳۹-۷۴۰-۷۴۱-۷۴۲-۷۴۳-۷۴۴-۷۴۵-۷۴۶-۷۴۷-۷۴۸-۷۴۹-۷۵۰-۷۵۱-۷۵۲-۷۵۳-۷۵۴-۷۵۵-۷۵۶-۷۵۷-۷۵۸-۷۵۹-۷۶۰-۷۶۱-۷۶۲-۷۶۳-۷۶۴-۷۶۵-۷۶۶-۷۶۷-۷۶۸-۷۶۹-۷۷۰-۷۷۱-۷۷۲-۷۷۳-۷۷۴-۷۷۵-۷۷۶-۷۷۷-۷۷۸-۷۷۹-۷۸۰-۷۸۱-۷۸۲-۷۸۳-۷۸۴-۷۸۵-۷۸۶-۷۸۷-۷۸۸-۷۸۹-۷۹۰-۷۹۱-۷۹۲-۷۹۳-۷۹۴-۷۹۵-۷۹۶-۷۹۷-۷۹۸-۷۹۹-۸۰۰-۸۰۱-۸۰۲-۸۰۳-۸۰۴-۸۰۵-۸۰۶-۸۰۷-۸۰۸-۸۰۹-۸۱۰-۸۱۱-۸۱۲-۸۱۳-۸۱۴-۸۱۵-۸۱۶-۸۱۷-۸۱۸-۸۱۹-۸۲۰-۸۲۱-۸۲۲-۸۲۳-۸۲۴-۸۲۵-۸۲۶-۸۲۷-۸۲۸-۸۲۹-۸۳۰-۸۳۱-۸۳۲-۸۳۳-۸۳۴-۸۳۵-۸۳۶-۸۳۷-۸۳۸-۸۳۹-۸۴۰-۸۴۱-۸۴۲-۸۴۳-۸۴۴-۸۴۵-۸۴۶-۸۴۷-۸۴۸-۸۴۹-۸۵۰-۸۵۱-۸۵۲-۸۵۳-۸۵۴-۸۵۵-۸۵۶-۸۵۷-۸۵۸-۸۵۹-۸۶۰-۸۶۱-۸۶۲-۸۶۳-۸۶۴-۸۶۵-۸۶۶-۸۶۷-۸۶۸-۸۶۹-۸۷۰-۸۷۱-۸۷۲-۸۷۳-۸۷۴-۸۷۵-۸۷۶-۸۷۷-۸۷۸-۸۷۹-۸۸۰-۸۸۱-۸۸۲-۸۸۳-۸۸۴-۸۸۵-۸۸۶-۸۸۷-۸۸۸-۸۸۹-۸۹۰-۸۹۱-۸۹۲-۸۹۳-۸۹۴-۸۹۵-۸۹۶-۸۹۷-۸۹۸-۸۹۹-۹۰۰-۹۰۱-۹۰۲-۹۰۳-۹۰۴-۹۰۵-۹۰۶-۹۰۷-۹۰۸-۹۰۹-۹۱۰-۹۱۱-۹۱۲-۹۱۳-۹۱۴-۹۱۵-۹۱۶-۹۱۷-۹۱۸-۹۱۹-۹۲۰-۹۲۱-۹۲۲-۹۲۳-۹۲۴-۹۲۵-۹۲۶-۹۲۷-۹۲۸-۹۲۹-۹۳۰-۹۳۱-۹۳۲-۹۳۳-۹۳۴-۹۳۵-۹۳۶-۹۳۷-۹۳۸-۹۳۹-۹۴۰-۹۴۱-۹۴۲-۹۴۳-۹۴۴-۹۴۵-۹۴۶-۹۴۷-۹۴۸-۹۴۹-۹۵۰-۹۵۱-۹۵۲-۹۵۳-۹۵۴-۹۵۵-۹۵۶-۹۵۷-۹۵۸-۹۵۹-۹۶۰-۹۶۱-۹۶۲-۹۶۳-۹۶۴-۹۶۵-۹۶۶-۹۶۷-۹۶۸-۹۶۹-۹۷۰-۹۷۱-۹۷۲-۹۷۳-۹۷۴-۹۷۵-۹۷۶-۹۷۷-۹۷۸-۹۷۹-۹۸۰-۹۸۱-۹۸۲-۹۸۳-۹۸۴-۹۸۵-۹۸۶-۹۸۷-۹۸۸-۹۸۹-۹۹۰-۹۹۱-۹۹۲-۹۹۳-۹۹۴-۹۹۵-۹۹۶-۹۹۷-۹۹۸-۹۹۹-۱۰۰۰-۱۰۰۱-۱۰۰۲-۱۰۰۳-۱۰۰۴-۱۰۰۵-۱۰۰۶-۱۰۰۷-۱۰۰۸-۱۰۰۹-۱۰۱۰-۱۰۱۱-۱۰۱۲-۱۰۱۳-۱۰۱۴-۱۰۱۵-۱۰۱۶-۱۰۱۷-۱۰۱۸-۱۰۱۹-۱۰۲۰-۱۰۲۱-۱۰۲۲-۱۰۲۳-۱۰۲۴-۱۰۲۵-۱۰۲۶-۱۰۲۷-۱۰۲۸-۱۰۲۹-۱۰۳۰-۱۰۳۱-۱۰۳۲-۱۰۳۳-۱۰۳۴-۱۰۳۵-۱۰۳۶-۱۰۳۷-۱۰۳۸-۱۰۳۹-۱۰۴۰-۱۰۴۱-۱۰۴۲-۱۰۴۳-۱۰۴۴-۱۰۴۵-۱۰۴۶-۱۰۴۷-۱۰۴۸-۱۰۴۹-۱۰۵۰-۱۰۵۱-۱۰۵۲-۱۰۵۳-۱۰۵۴-۱۰۵۵-۱۰۵۶-۱۰۵۷-۱۰۵۸-۱۰۵۹-۱۰۶۰-۱۰۶۱-۱۰۶۲-۱۰۶۳-۱۰۶۴-۱۰۶۵-۱۰۶۶-۱۰۶۷-۱۰۶۸-۱۰۶۹-۱۰۷۰-۱۰۷۱-۱۰۷۲-۱۰۷۳-۱۰۷۴-۱۰۷۵-۱۰۷۶-۱۰۷۷-۱۰۷۸-۱۰۷۹-۱۰۸۰-۱۰۸۱-۱۰۸۲-۱۰۸۳-۱۰۸۴-۱۰۸۵-۱۰۸۶-۱۰۸۷-۱۰۸۸-۱۰۸۹-۱۰۹۰-۱۰۹۱-۱۰۹۲-۱۰۹۳-۱۰۹۴-۱۰۹۵-۱۰۹۶-۱۰۹۷-۱۰۹۸-۱۰۹۹-۱۱۰۰-۱۱۰۱-۱۱۰۲-۱۱۰۳-۱۱۰۴-۱۱۰۵-۱۱۰۶-۱۱۰۷-۱۱۰۸-۱۱۰۹-۱۱۱۰-۱۱۱۱-۱۱۱۲-۱۱۱۳-۱۱۱۴-۱۱۱۵-۱۱۱۶-۱۱۱۷-۱۱۱۸-۱۱۱۹-۱۱۲۰-۱۱۲۱-۱۱۲۲-۱۱۲۳-۱۱۲۴-۱۱۲۵-۱۱۲۶-۱۱۲۷-۱۱۲۸-۱۱۲۹-۱۱۳۰-۱۱۳۱-۱۱۳۲-۱۱۳۳-۱۱۳۴-۱۱۳۵-۱۱۳۶-۱۱۳۷-۱۱۳۸-۱۱۳۹-۱۱۴۰-۱۱۴۱-۱۱۴۲-۱۱۴۳-۱۱۴۴-۱۱۴۵-۱۱۴۶-۱۱۴۷-۱۱۴۸-۱۱۴۹-۱۱۵۰-۱۱۵۱-۱۱۵۲-۱۱۵۳-۱۱۵۴-۱۱۵۵-۱۱۵۶-۱۱۵۷-۱۱۵۸-۱۱۵۹-۱۱۶۰-۱۱۶۱-۱۱۶۲-۱۱۶۳-۱۱۶۴-۱۱۶۵-۱۱۶۶-۱۱۶۷-۱۱۶۸-۱۱۶۹-۱۱۷۰-۱۱۷۱-۱۱۷۲-۱۱۷۳-۱۱۷۴-۱۱۷۵-۱۱۷۶-۱۱۷۷-۱۱۷۸-۱۱۷۹-۱۱۸۰-۱۱۸۱-۱۱۸۲-۱۱۸۳-۱۱۸۴-۱۱۸۵-۱۱۸۶-۱۱۸۷-۱۱۸۸-۱۱۸۹-۱۱۹۰-۱۱۹۱-۱۱۹۲-۱۱۹۳-۱۱۹۴-۱۱۹۵-۱۱۹۶-۱۱۹۷-۱۱۹۸-۱۱۹۹-۱۲۰۰-۱۲۰۱-۱۲۰۲-۱۲۰۳-۱۲۰۴-۱۲۰۵-۱۲۰۶-۱۲۰۷-۱۲۰۸-۱۲۰۹-۱۲۱۰-۱۲۱۱-۱۲۱۲-۱۲۱۳-۱۲۱۴-۱۲۱۵-۱۲۱۶-۱۲۱۷-۱۲۱۸-۱۲۱۹-۱۲۲۰-۱۲۲۱-۱۲۲۲-۱۲۲۳-۱۲۲۴-۱۲۲۵-۱۲۲۶-۱۲۲۷-۱۲۲۸-۱۲۲۹-۱۲۳۰-۱۲۳۱-۱۲۳۲-۱۲۳۳-۱۲۳۴-۱۲۳۵-۱۲۳۶-۱۲۳۷-۱۲۳۸-۱۲۳۹-۱۲۴۰-۱۲۴۱-۱۲۴۲-۱۲۴۳-۱۲۴۴-۱۲۴۵-۱۲۴۶-۱۲۴۷-۱۲۴۸-۱۲۴۹-۱۲۵۰-۱۲۵۱-۱۲۵۲-۱۲۵۳-۱۲۵۴-۱۲۵۵-۱۲۵۶-۱۲۵۷-۱۲۵۸-۱۲۵۹-۱۲۶۰-۱۲۶۱-۱۲۶۲-۱۲۶۳-۱۲۶۴-۱۲۶۵-۱۲۶۶-۱۲۶۷-۱۲۶۸-۱۲۶۹-۱۲۷۰-۱۲۷۱-۱۲۷۲-۱۲۷۳-۱۲۷۴-۱۲۷۵-۱۲۷۶-۱۲۷۷-۱۲۷۸-۱۲۷۹-۱۲۸۰-۱۲۸۱-۱۲۸۲-۱۲۸۳-۱۲۸۴-۱۲۸۵-۱۲۸۶-۱۲۸۷-۱۲۸۸-۱۲۸۹-۱۲۹۰-۱۲۹۱-۱۲۹۲-۱۲۹۳-۱۲۹۴-۱۲۹۵-۱۲۹۶-۱۲۹۷-۱۲۹۸-۱۲۹۹-۱۳۰۰-۱۳۰۱-۱۳۰۲-۱۳۰۳-۱۳۰۴-۱۳۰۵-۱۳۰۶-۱۳۰۷-۱۳۰۸-۱۳۰۹-۱۳۱۰-۱۳۱۱-۱۳۱۲-۱۳۱۳-۱۳۱۴-۱۳۱۵-۱۳۱۶-۱۳۱۷-۱۳۱۸-۱۳۱۹-۱۳۲۰-۱۳۲۱-۱۳۲۲-۱۳۲۳-۱۳۲۴-۱۳۲۵-۱۳۲۶-۱۳۲۷-۱۳۲۸-۱۳۲۹-۱۳۳۰-۱۳۳۱-۱۳۳۲-۱۳۳۳-۱۳۳۴-۱۳۳۵-۱۳۳۶-۱۳۳۷-۱۳۳۸-۱۳۳۹-۱۳۴۰-۱۳۴۱-۱۳۴۲-۱۳۴۳-۱۳۴۴-۱۳۴۵-۱۳۴۶-۱۳۴۷-۱۳۴۸-۱۳۴۹-۱۳۵۰-۱۳۵۱-۱۳۵۲-۱۳۵۳-۱۳۵۴-۱۳۵۵-۱۳۵۶-۱۳۵۷-۱۳۵۸-۱۳۵۹-۱۳۶۰-۱۳۶۱-۱۳۶۲-۱۳۶۳-۱۳۶۴-۱۳۶۵-۱۳۶۶-۱۳۶۷-۱۳۶۸-۱۳۶۹-۱۳۷۰-۱۳۷۱-۱۳۷۲-۱۳۷۳-۱۳۷۴-۱۳۷۵-۱۳۷۶-۱۳۷۷-۱۳۷۸-۱۳۷۹-۱۳۸۰-۱۳۸۱-۱۳۸۲-۱۳۸۳-۱۳۸۴-۱۳۸۵-۱۳۸۶-۱۳۸۷-۱۳۸۸-۱۳۸۹-۱۳۹۰-۱۳۹۱-۱۳۹۲-۱۳۹۳-۱۳۹۴-۱۳۹۵-۱۳۹۶-۱۳۹۷-۱۳۹۸-۱۳۹۹-۱۴۰۰-۱۴۰۱-۱۴۰۲-۱۴۰۳-۱۴۰۴-۱۴۰۵-۱۴۰۶-۱۴۰۷-۱۴۰۸-۱۴۰۹-۱۴۱۰-۱۴۱۱-۱۴۱۲-۱۴۱۳-۱۴۱۴-۱۴۱۵-۱۴۱۶-۱۴۱۷-۱۴۱۸-۱۴۱۹-۱۴۲۰-۱۴۲۱-۱۴۲۲-۱۴۲۳-۱۴۲۴-۱۴۲۵-۱۴۲۶-۱۴۲۷-۱۴۲۸-۱۴۲۹-۱۴۳۰-۱۴۳۱-۱۴۳۲-۱۴۳۳-۱۴۳۴-۱۴۳۵-۱۴۳۶-۱۴۳۷-۱۴۳۸-۱۴۳۹-۱۴۴۰-۱۴۴۱-۱۴۴۲-۱۴۴۳-۱۴۴۴-۱۴۴۵-۱۴۴۶-۱۴۴۷-۱۴۴۸-۱۴۴۹-۱۴۵۰-۱۴۵۱-۱۴۵۲-۱۴۵۳-۱۴۵۴-۱۴۵۵-۱۴۵۶-۱۴۵۷-۱۴۵۸-۱۴۵۹-۱۴۶۰-۱۴۶۱-۱۴۶۲-۱۴۶۳-۱۴۶۴-۱۴۶۵-۱۴۶۶-۱۴۶۷-۱۴۶۸-۱۴۶۹-۱۴۷۰-۱۴۷۱-۱۴۷۲-۱۴۷۳-۱۴۷۴-۱۴۷۵-۱۴۷۶-۱۴۷۷-۱۴۷۸-۱۴۷۹-۱۴۸۰-۱۴۸۱-۱۴۸۲-۱۴۸۳-۱۴۸۴-۱۴۸۵-۱۴۸۶-۱۴۸۷-۱۴۸۸-۱۴۸۹-۱۴۹۰-۱۴۹۱-۱۴۹۲-۱۴۹۳-۱۴۹۴-۱۴۹۵-۱۴۹۶-۱۴۹۷-۱۴۹۸-۱۴۹۹-۱۵۰۰-۱۵۰۱-۱۵۰۲-۱۵۰۳-۱۵۰۴-۱۵۰۵-۱۵۰۶-۱۵۰۷-۱۵۰۸-۱۵۰۹-۱۵۱۰-۱۵۱۱-۱۵۱۲-۱۵۱۳-۱۵۱۴-۱۵۱۵-۱۵۱۶-۱۵۱۷-۱۵۱۸-۱۵۱۹-۱۵۲۰-۱۵۲۱-۱۵۲۲-۱۵۲۳-۱۵۲۴-۱۵۲۵-۱۵۲۶-۱۵۲۷-۱۵۲۸-۱۵۲۹-۱۵۳۰-۱۵۳۱-۱۵۳۲-۱۵۳۳-۱۵

۱، ۳ کے لئے کوئی ربط ہی نہ رہا۔ اور دوسری فہرست کے یاد کرنے میں اسی قدر وقت صرف ہو گا گویا کہ پہلی فہرست کبھی سننے میں آئی ہی نہیں ہے۔ اگر اس کے برعکس ۳، ۱ پر بھی براست اثر رکھتا ہو اور ۲ پر بھی تو یہ اثر اگر ۲ کو خارج بھی کر دیا جائے تو اس وقت بھی کام کرے گا۔ اور ایسا شخص جس کے پہلی فہرست یاد ہو اس کے دوسری فہرست نسبتاً جلد یاد ہونی چاہئے۔ یہ دوسری صورت فی الواقع پیش آتی ہے۔ اور ڈاکٹر اینگہاؤس کی تحقیق ہے کہ ایسے لفظ جن کے مابین دراصل سات واسطے تھے ان کے بھی جلد یاد ہونے سے اس ربط کی قوت ظاہر ہوتی ہے جو پہلی بار کے یاد کرنے نے ان کے مابین قائم کر دیا تھا۔ ان آخر الذکر نتائج کی بنا پر ہم کو دو عصبی راستوں کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہوشیاری سے کام لینا چاہئے اور اس لفظ کو محدود دماغی میں استعمال نہ کرنا چاہئے۔ مجموعہ واقعات پر یہ ایک واقعہ کا بھی اضافہ کرتے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اتلاف شعور سے بھی زیادہ لطیف شے ہے اور یہ ممکن ہے کہ ایک عصبی عمل بغیر شعور کو پیدا کئے ہوئے اسی طرح سے موثر ہو جس طرح کہ اگر شعور ہوتا تو یہ موثر ہوتا۔ ظاہر ہے کہ اسے ۳ تک کا راستہ (۲ کو شعور سے خارج کر کے) ۱ سے ۳ تک قدیم راستے سے جو ۲ سے ہو کر گذر ا تھا اس سے سہل اور غالباً وسیع ہو جاتا ہے۔ صرف وہ جزو جو دوسرے راستے سے ۳ تک پہنچتا ہے وہ اس قدر کمزور ہے کہ ۲ کا ایک ممیز شے کے طور پر خیال پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے۔

مسٹر ولف نے اپنے اختبارات میں دہات کی مرتعش میوں سے کام لیا تھا۔ ان تینوں سے جو سرتیاں نکلتی تھیں ان کے مابین دو تختی سرگموں میں صرف دو ارتعاشوں کا فرق تھا۔ اوزین فونی سرگرموں میں چار ارتعاشوں کا فرق تھا۔ پہلے سلسلہ اختبارات میں ایسی سرتی کو انتخاب کیا گیا اور اس کو ایک سکند نکالنے کے بعد ایک اور سرتی نکالی گئی جو یا تو اسی قسم کی تھی جیسی کہ پہلی تھی یا اس میں مختلف سلسلوں میں ۴، ۸ یا بارہ ارتعاشات کا فرق تھا۔ جس شخص پر اختبار

۱۔ تمام وہ استنباطات جن کے لئے ہم کوئی صریح وجہ نہ بیان کر سکیں، اس قانون کے مثال

کیا جا رہا تھا اس کو یہ جواب دینا تھا کہ آیا دوسری سرتی بالکل ویسی ہے جیسی کہ پہلی ہے جس سے یہ ظاہر ہو گا کہ یہ اس کو پہچانتا ہے یا مختلف ہے۔ اور اگر مختلف ہے تو یہ اس سے تختی ہے یا فوقی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں سرتیوں کے مابین زمانی وقفہ ایک اہم جزو تھا۔ صحیح احکام کی نسبت زیادہ تعداد اور دونوں سرتیوں کی شرح ارتعاش کے مابین فرق کی خفت سے سرتی کے یاد کی صحت کا پتہ چلتا ہے۔ تجربے سے یہ ثابت ہوا کہ جب دونوں سرتیاں مشابہ ہوتی تھیں اس وقت بہ نسبت اس کے کہ جب وہ مخالف ہوتی تھیں زیادہ آسانی کے ساتھ بتایا جاسکتا تھا اگرچہ دونوں صورتوں میں حافظہ نمایاں طور پر صحیح تھا۔۔۔۔۔ اس ذیل میں جو بات قابل غور ہے وہ سرتی اور اس کے اعادے کے مابین زمانی وقفہ ہے۔ اس کو ایکسکڈ سے ۳۰ سیکنڈ اور ۶۰ بلکہ بعض اختبارات میں ۲۰ سیکنڈ تک متغیر کیا گیا۔ عام نتیجہ یہ ہے کہ جس قدر وقفہ طویل ہو گا اتنا ہی سرتی کی شناخت کا امکان کم ہو گا۔ اور یہ عمل فراوانی ابتدائی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ بن سکتے ہیں۔ اور اک کے باب میں ہم کو اس کی لاتعداد مثالیں ملتی ہیں۔ ایک عمدہ مرضی مثال ایم ہنٹ کے مشاہدات میں ملتی ہے جو انھوں بعض ایسے اختتامی موضوعوں پر کئے تھے جن کے ہاتھ بے حس ہو گئے تھے۔ یہ جو کچھ ان کے ہاتھوں کے ساتھ کیا جاتا تھا اس کو ایک شاہد کی طرح سے دیکھتے تھے مگر محسوس نہ کرتے تھے۔ ہاتھ کو ایک پردہ کے پیچھے چھپا دیا جاتا تھا اور مریض سے دوسرے پردے کی طرف دیکھنے کو کہا جاتا تھا اور اس سے کہا جاتا تھا اگر کسی ایسے مثال کا اس پر اظہار ہو تو بتائے۔ جتنی بار بے حس ہاتھ کو اٹھایا جاتا یا چھوا جاتا اتنی ہی تعداد دکھائی دیتی۔ رنگین خطوط اور اشکال جب پہلی پر بنائی گئیں تو یہ نظر آئے۔ خود ہاتھ یا انگلیوں پر جو کچھ عمل کیا جاتا تو اس کی مثال بھی نظر آتی۔ اور آخر میں ہاتھ کے اندر جو چیزیں رکھی گئی وہ بھی نظر آئیں۔ لیکن خود ہاتھ پر کبھی کبھی محسوس نہ ہوا۔ اس تمام منظر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک تصور جو ایک خاص شعوری ذات کے باب سے نیچے رہتا ہے اس کے اندر کس طرح سے استلافی اثرات پیدا کر دیتا ہے، جلدی حسین جن کو مریض ابتدائی شعور میں محسوس نہیں کر سکتا، اس کے اندر اپنے معمولی بھری مولفات کو پیدا کر دیتی ہیں۔

بہت سرعت کے ساتھ ہوتا ہے، اور پھر آہستہ آہستہ ہوتا ہے..... اس قانون میں تغیرات کی بہت گنجائش ہے جن میں سے ایک متقل اور خاص ہے۔ اور وہ یہ کہ خود حافظے کے اندر ایک طرح کی تال میل معلوم ہوتی ہے جو کم ہونے کے بعد خیف سی بڑھتی ہے اور پھر بالکل محو ہو جاتی ہے۔
 صوتی یاد کو کبھی کبھی تازہ کرتے رہنا اصوات میں تکرار کی بعض شہ جوں کے اندر خوشگوار سی پیدا کرنے کے لئے ایک نہایت اہم عنصر ہے۔

فرا موشی

ذہانت کے علی استعمال میں فرا موشی اسی قدر اہم عمل ہے جس قدر کہ یاد ہے لاک اپنی عزیز تصنیف کی ایک یادگار عبارت میں کہتا ہے۔
 ”اس میں شک نہیں کہ بعض آدمیوں کا حافظہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ حیرت ہوتی ہے۔ مگر اس کے با وصف ہمارے تمام تصورات پیہم رفتہ رفتہ فنا ہوتے رہتے ہیں حتیٰ کہ وہ تصورات جن کا نقش سب سے زیادہ قوی ہوتا ہے ان میں بھی فرسودگی طاری ہوتی رہتی ہے اور قوی ترین حافظے میں بھی ہوتی رہتی ہے۔ اور اگر انھیں حواس یا ان اشیاء پر غور و فکر کر کے کبھی کبھی تازہ نہ کر لیا جائے تو نقش فرسودہ ہو جاتا ہے اور آخر میں کچھ بھی باقی نہیں رہ جاتا ہے۔ اس طرح سے ہماری جوانی کی اولاد کی طرح سے ہمارے تصورات بھی بعض اوقات ہمارے سامنے فنا ہو جاتے ہیں۔ اور ہمارے اذہان کی مثال ان قبور کی سی ہوتی ہے جن کی طرف ہم بے عت بڑھ رہے ہیں جن کے پتیل کے پتراور سنگ مرمر تو باقی رہ جاتے ہیں مگر نقوش زمانے کی دست برد سے محو ہو جاتے ہیں اور رد کار جھڑ جاتا ہے۔ جو تصویریں ہمارے ذہن پر بنتی ہیں ان کے رنگ کچے اور اڑ جانے والے ہوتے ہیں۔ ان کو اگر بعد میں تازہ نہیں کیا جاتا تو یہ مدہم پڑ کر مٹ جاتی ہیں۔ اس میں ہمارے جسم کی ساخت اور حیوانی جذبات کو کس قدر دخل ہوتا ہے اور آیا یہ فرق دماغ کی ساخت سے واقع ہوتا ہے کہ

بعض میں نقوش اس طرح سے باقی رہتے ہیں، گویا سنگ مرمر پر ہوں، اور بعض میں سنگ جواہر کی طرح سے، اور بعض میں ریت کی طرح، اس کی میں اس مقام پر تحقیق نہ کروں گا۔ اگرچہ یہ گمان ہوتا ہے، کہ بعض اوقات جسم کی ساخت حافظے کو متاثر کرتی ہے، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض عیاریوں میں ذہن بالکل معطل ہو جاتا ہے، اور چند ہفتے کے بخار کے مسئلے ان تمام مثالوں کو خاکستر کر دیتے ہیں اور خاک میں ملا دیتے ہیں، جو ایسے پائیدار معلوم ہوتی تھیں کہ گویا سنگ مرمر پر ثبت ہوں۔“

فرا موشی اور یاد کا یہ امتزاج ہمارے ذہن کی انتخابی فعلیت کی صرف ایک مثال ہے۔ انتخاب وہ ڈھانچا ہے جس پر ہمارا ذہنی جہاز تعمیر ہوتا ہے۔ اور حافظے کی اس مثال میں اس کا فائدہ بالکل یہ ہے کہ اگر ہمیں ہر شے یاد رہ جائے تو اکثر مواقع پر ہمیں اتنی ہی پریشانی ہو، جتنی کچھ نہ یاد رہنے سے۔ اگر ہمیں ہر چیز یاد رہتی، تو ایک گزشتہ مدت کی محاکات میں اتنی ہی دیر لگتی، جتنی کہ اس کے گزرتے وقت لگی تھی، اور ہم اپنے تخیل میں کبھی ترقی نہ کر سکتے۔ یاد میں وقت ہمیشہ مختصر ہو جاتا ہے، اور مختصر ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ بہت سے ایسے واقعات جن سے یہ پر ہوئی ہے یاد سے خارج ہو جاتے ہیں۔

جو نئی حال ماضی بنتا ہے، ہماری شعوری حالتیں تشریف لے جاتی اور محو ہو جاتی ہیں۔ اگر چند روز کے بعد نظر ڈالیں تو ذہن میں تقریباً کچھ بھی نہیں رہتا ان میں سے اکثر کا جہاز تو مساوات کے اس سمندر میں غرق ہو جاتا ہے جس میں سے وہ آئندہ کبھی نکلیں گے ہی نہیں، اور وہ اپنی ساتھ مدت کی مقدار کو بھی لے جاتے ہیں، جو ان کے وجود میں مضمر تھی۔ پس ماندہ شعوری حالتوں میں یہ کمی جو ہوتی ہے، وہ استحضاری وقت کی مقدار میں ہوتی ہے۔ اس عمل اختصار میں جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں، یہ بات مسلم ہوتی ہے۔ اگر ہمیں کسی بعیدی یاد کے لئے وہ تمام زمانہ طے کرنا پڑے، جو اس وقت کی ذات کو اس وقت کی ذات سے جدا کرتا ہے، تو یاد عمل کی طوالت کی بنا پر ناممکن ہو جائے۔ اس لئے ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ یاد رکھنے کی ایک شرط بھول جانا بھی ہے۔ شعوری حالتوں کی ایک بہت بڑی تعداد کو کلیتہً اور ایک بڑی تعداد آنی طور پر بھولے بغیر ہم یاد ہی

نہیں رکھ سکتے تھے۔ پس فراموشی سوائے بعض خاص صورتوں کے حاطے کامرض نہیں بلکہ اس کی صحت اور اس کی زندگی کی شرط ہے۔“

عمل فراموشی میں بہت بے قاعدگیاں ہیں جن کی ہنوز کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔ ایک شے ایک دن فراموش ہو جاتی ہے اور دوسرے روز یاد آ جاتی ہے۔ کسی شے کے یاد کرنے کی ہم بے حد کوشش کرتے ہیں مگر میسود لیکن با یوس ہو کر کوشش ترک کرتے ہیں۔ یاد کرنے کی یہ اس طرح سے ذہن میں آ جاتی ہیں۔ جیسے ایمرسن کہتا ہے اس کے ذہن میں لانے کی کوشش کی ہی نہ تھی۔ مدتوں کے بعد ایسے تجربے بات یاد آ جاتے ہیں جن کو بھولے ہوئے بھی برس گذر چکے ہیں۔ اکثر ان کا باعث کوئی بیماری یا حادثہ ہوتا ہے جس سے اختلاف کے خفی راستے جلی ہو جاتے ہیں۔ اس قسم کے واقعات میں سے جو واقعہ بہت ہی نقل کیا جاتا ہے، وہ کورج کا ہے۔

جرمنی میں ایک گاؤں میں روس کیتھولک لوگوں کی آبادی تھی۔ وہاں ایک نوجوان عورت کو جو لکھنا پڑھنا نہ جانتی تھی بچار آیا۔ پادریوں نے یہ کہا کہ اس عورت کو آسیب ہے کیونکہ اس کو لاطینی یونانی اور عبرانی زبان بولتے ہوئے سنا گیا تھا۔ جو کچھ وہ بکواس کرتی تھی وہ سب کی سب لکھی گئی اور اس کے اندر ایسے جملے جو خود تو بامعنی تھے مگر ان میں باہم کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کے عبرانی جملوں میں بعض کا بائبل سے تعلق تھا اور زیادہ تر راہبوں کی زبان میں معلوم ہوتے تھے۔ فریب کا کوئی موقع نہ تھا۔ وہ عورت بالکل سادہ لوح تھی۔ بچار کے متعلق بھی کوئی شک نہ ہو سکتا تھا۔ عرصے تک آسیب کے علاوہ اور کوئی توجیہ نہ ہو سکی۔ آخر کار ایک طبیب نے اس راز کو بے نقاب کیا۔ اس نے اس لڑکی کی زندگی کے حالات کا پتہ لگانا شروع کیا اور بڑی دقت کے بعد یہ دریافت کیا کہ نو برس کے سن میں ایک پرائسٹ پادری نے بے نظر ثواب اس کو اپنے یہاں پرورش کے لئے رکھ لیا تھا۔ وہ عبرانی کا بہت بڑا عالم تھا اور اس کے مکان میں یہ اس کے انتقال تک رہی تھی۔ مزید تحقیق کے بعد یہ معلوم ہوا کہ اس پرائسٹ پادری کی برسوں یہ عادت

رہی تھی کہ وہ اپنے گھر میں ادھر ادھر ٹہکتا تھا، اور اپنی کتابیں بہ آواز بلند پڑھتا تھا۔ ان کتابوں کی تلاش کی گئی۔ ان میں بعض یونانی اور لاطینی راہبوں کی ملیں۔ اور ان کے ساتھ ایک مجموعہ عبرانی تحریرات کا بھی ملا۔ ان کتابوں میں وہ جیسے اور عبارتیں جو وہ عورت مذاہب کی حالت میں کہا کرتی تھی، اس کثرت سے ملے کہ ان کی اصل کی نسبت کوئی معقول شک کی وجہ باقی نہ رہی۔

بالعموم ہنٹنٹزم کے معمول وہ باتیں بھول جاتے ہیں، جو ان سے غشی کی حالت میں ہوتی ہیں لیکن پہلی غشی کی باہیں ان کو دوسری غشی کی حالت میں یاد آ جاتی ہیں، دو گونہ شخصیت کی حالت میں بھی یہ ہوتا ہے کہ اس میں بھی ایک زندگی کی بات دوسری زندگی میں یاد نہیں آتی۔ اس سے پہلے ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ دو گونہ شخصیت کی صورت میں دونوں شخصیتوں کی حیثیت میں فرق ہوتا ہے۔ اور مٹری پریری جینٹ کے اس نظریے کو بھی سن چکے ہیں کہ یہ جیسوں کے ساتھ ہوتی ہے (دیکھو صفحہ ۳۰۰) بعض حالتوں میں تو یہ کیفیت بالکل ظاہر معلوم ہوتی ہے۔ دماغ کے بعض قطعات کا بعض سے اس طرح سے بے تعلق ہو جاتا ہے کہ ان کا شعور باقی دماغ سے منقطع ہو جاتا ہے جو ان کو حسی اور تصویری دونوں کاموں کے ناقابل بنا دیتا ہے۔ ایم جینٹ نے مختلف طریقوں سے اس بات کو ثابت کیا ہے، کہ ان کے معمول جو باتیں بے حسی کے عالم میں بھول جاتے ہیں، وہ جس عود کر آنے کے بعد یاد آ جاتی ہیں مثلاً وہ ایک مریض کی لمسی جس کو برقی امواج کے ذریعے سے کچھ مدت کے لئے درست کر لیتے ہیں، اور اس حالت میں وہ اس سے سمجھوں اور پنسلوں وغیرہ کے چھونے یا خاص حرکات کرنے مثلاً صلیب کی علامت بنانے کو کہتے ہیں۔ جب بے حسی کا وقت آتا ہے تو اس کو یہ اشیا ہرگز یاد نہیں آتیں۔ ان کا جواب یہی ہوتا ہے کہ ہمارے ہاتھیں تو کچھ بھی نہ تھا۔ ہم نے تو کچھ بھی نہ کیا تھا۔ دوسرے دن جب اسی طرح سے نسبت درست ہو جاتی ہے، تو انہیں گذشتہ دن کے واقعات پوری طرح پر یاد ہوتے ہیں۔ اور جو چیز اس دن انھوں نے ہاتھ میں لی تھی یا جو کام کیا تھا اس کو بلا تکلف بتاتے ہیں۔

ان امراضی واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امکانی یادداشت کا

حلقہ ممکن ہے کہ جتنا ہم خیال کرتے ہیں اس سے بہت زیادہ وسیع ہو، اور بعض باتوں کا بھول جانا اس کا ہرگز ثبوت نہیں ہوتا کہ بہ حالات دیگر یہ ہمیں یاد نہ آئیں گی۔ لیکن ان سے کسی طرح سے بھی اس خیال کی تائید نہیں ہوتی کہ ہمارے تجربے کا کوئی جزو ذہن سے مطلقاً اتر ہی نہیں سکتا مگر حقیقی زندگی میں باوجود اس کے کہ کبھی کبھی فراموش شدہ چیزیں یاد آجاتی ہیں۔ مگر جو کچھ روزانہ ہوتا ہے اس کا اکثر بیشتر حصہ فراموش ہو جاتا ہے۔ اس امر کے فرض کرنے کے لئے کہ اگر حالات پیدا ہو جائیں تو زندگی کے ہر گزشتہ واقعہ کا احیاء ہو جائے گا، جو اسباب ہیں وہ ماورائی قسم کے ہیں۔ ولیم جیمز من مصنف شطرنامی سے ان کو نقل کرتے اور اختیار کرتے ہیں۔ کیونکہ علم ایک خود بخود عمل کرنے والی قوت ہے ”جب اس قوت کی ایک بار مقدار مقرر ہو جاتی ہے تو یہ ایک قدرتی امر ہے کہ یہ باقی رہے سوائے اس صورت کے کہ اور اسباب اس کو باطل کر دیں۔ اگر ذہن محض معمول ہو تو یہ [بطلان] عمل میں آجائے گا۔۔۔۔۔ لیکن ذہنی فعلیت فعل علم جس کا کہ میں اب ذکر کرتا ہوں اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے یہ ایک اور ناقابل تقسیم موضوع کی خود بخود عمل کرنے والی قوت یا توانائی ہوتی ہے۔ اس لئے ایک وقف ایک بار ہونے کے بعد اگر مٹ جائے تو ایفویا ذات کا ایک جزو فنا ہو جائے گا۔ لہذا عقدہ لائسحل نہیں ہے کہ ذہنی فعلیت کیونکر باقی رہتی ہے، بلکہ یہ ہے کہ کیونکر کبھی مٹ بھی سکتی ہے۔“

جن لوگوں کی کو یہ استدلال سمجھ میں آتا ہے ان کو اختیار ہے کہ وہ اس اعتقاد پر قانع رہیں۔ اور کوئی قطعی استدلال معدوم ہے اور عضویاتی قسم کی دلیل تو ہے ہی نہیں۔

جب حلقہ کمزور پڑنے لگتا ہے تو پہلے معرفت فراموش ہوتے ہیں اور ہمیشہ معارفوں کا یاد رکھنا اشیاء کے عام خواص و اقسام کے ناموں کی نسبت مشکل ہوتا ہے۔

اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ کلی اوصاف اور نکرے ہمارے افہام میں ان میں سے اکثر اشخاص کے ناموں کی نسبت جن کو ہم جانتے ہیں

زیادہ استلافات قائم کر لیتے ہیں۔ ان کی یاد نسبتاً زیادہ منتظم ہوتی ہے۔ جن مسر فوں کی یاد اسی قدر منتظم ہوتی ہے، جیسے کہ ہمارے گھر والوں اور دوستوں کے نام ہیں وہ اسی طرح سے یاد رہتے ہیں جس طرح اور چیزوں کے نام یاد رہتے ہیں۔ منتظم ہونے کے معنی زیادہ استلافات قائم ہونے کے ہیں، اور جتنے استلافات زیادہ ہوں گے، اتنے ہی احوال کے راستے زیادہ ہوں گے۔ اسی بنا پر اسما صفات حروف عطف و ربط کثیر الاستعمال افعال اور مختصر یہ کہ وہ تمام الفاظ جو بہ اعتبار قواعد ہمارے کلام کا ڈھانچہ ہیں، وہ سب سے آخر میں فراموش ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر کمال مندرجہ ذیل دل نشین باتیں کہتا ہے۔

”جس قدر کے تعقل مقرون ہوتا ہے، اسی قدر جلد اس کا نام فراموش ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اشخاص و اشیا کے متعلق ہمارے تصورات ان کے ناموں سے اس قدر ربط نہیں رکھتے، جس قدر کہ اس قسم کی تجربات سے رکھتے ہیں، جیسے کہ ان کا افادہ، ان کے حالات ان کے اوصاف ہیں، ہم اشخاص و اشیا کا ان کے ناموں کے بغیر آسانی کے ساتھ تمثیل کر سکتے ہیں کیونکہ ان کی حسی تمثال کسی اور علامتی تمثال یا نام کی نسبت زیادہ اہم ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے مجرد تعلقات صرف الفاظ کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں، اور صرف انھیں کے ذریعے سے ان کو استقلال و پائیداری حاصل ہوتی ہے۔ اسی بنا پر افعال صفات ضمائر اور ان سے بھی زیادہ تعلقات افعال حروف ربط و عطف ہمارے فکر کے ساتھ بہ نسبت اسماء کے زیادہ قریبی تعلق رکھتے ہیں“

مرض افیزیا (جس کے متعلق باب میں کچھ ذکر آچکا ہے) سے منظر حافظہ پر بے مدد روشنی پڑتی ہے، کیونکہ اس سے معلوم ہوا ہے کہ بہت سی صورتیں ہیں جن میں ایک معطیہ معروض مثلاً لفظ کے استعمال سے ذہن قاصر ہو جاتا ہے، لیکن ہے کہ ہم سے لفظ کا صوتی تصور باطل ہو جائے، یا ادنیٰ تصور باطل ہو جائے۔ ایک کے بغیر دوسرے سے ہم کو لفظ پر صحیح قدرت حاصل نہ ہوگی۔ اور اگرچہ دونوں موجود بھی ہوں مگر دماغی مرکوزوں کے مابین استلاف کے راستے باطل ہو جائیں

جن سے دونوں کو مدد ملتی ہے، تو ہماری بری حالت ہو جاتی ہے۔ لفظی بہرہ اس اور استلانی آفیز یا عملی طور پر لفظوں کے حافظے ہی کے بطلان کی صورتیں ہیں۔ پس بقول مسٹر برٹ ہم ایک حافظے کے مالک نہیں ہوتے، بلکہ بہت سے حافظوں کے مالک ہوتے ہیں۔ بصری لمسی عقلی و سمعی حافظے میں ایک ہی شخص کے اندر بہت کچھ فرق ہو سکتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ مختلف افراد میں ان کا نشو و نما مختلف طور پر ہو، اور اصول تو یہ ہے کہ جس شخص کو جس شعبے میں دلچسپی ہوتی ہے اس میں اس کا حافظہ عمدہ ہوتا ہے۔ مگر وہ شعبے وہ ہونے چاہیں جن میں اس کی امتیازی حیثیت بھی بہت بلند ہو۔ ایک شخص جس کو موسیقی کا ذوق نہ ہو، اس کا موسیقی کا حافظہ اچھا نہیں ہو سکتا۔ یا ایک کمزور فطرت والے کو بصری اشکال اچھی طرح سے یاد نہیں رکھیں آئندہ کے باب میں ہم لوگوں کی مثالی قوت میں جو فرق ہوتے ہیں، ان کی مثالیں بیان کریں گے، اور یہ ظاہر ہے کہ حافظے کی مشنری کا تسین زیادہ تر مثل سے ہو سکا۔

مسٹر گیلٹن نے اپنی کتاب انگریز علمائے سائنس میں ایک نہایت دلچسپ موازنہ درج کیا ہے، اس میں انھوں نے حافظے کی اس قسم کے اعتبار سے جہاں کہ یہ قوی ہوتی ہے، انفرادی فرق دکھائے ہیں۔ بعض کا زبانی حافظہ اچھا ہوتا ہے، بعض واقعات و اعداد کے لئے اچھا حافظہ رکھتے ہیں، بعض اشکال کے لئے اکثر لوگ یہ کہتے ہیں کہ جب کسی شے کو یاد کرنا ہو، تو اس کا عقلی طور پر تعقل کر کے حافظے کا جزو بنا کر درجی ہوتا ہے۔

یاد کرنے کے متعلق ایک واقعہ ہے جس کے متعلق جہاں تک میں جانتا ہوں سب سے پہلے مسٹر درون نے توجہ منعطف کرائی ہے، اور وہ یہ کہ ہم اپنے حافظے کو بعض چیزیں ایک خاص مدت تک یاد رکھنے کے لئے تیار کر سکتے ہیں، جس کے بعد اس کو وہ بھلا دیتا ہے۔

لوگ اس وقت تک ایک شے کو اچھی طرح سے یاد رکھتے ہیں جب انھیں اپنے علم سے کام لینا ہوتا ہے، اور جب انھیں اس کی ضرورت نہیں رہتی تو آثار نہایت سرعت کے ساتھ مٹنے شروع ہو جاتے ہیں۔ اسکول کے

اکثر طالب علم سنانے کے بعد ہی اپنے سبق بھول جاتے ہیں۔ اکثر بیٹروہ جزئیات بھول جاتے ہیں، جو انھوں نے ایک خاص مقدمہ کے لئے جمع کی تھیں۔ مثلاً ایک لڑکا جو مر کے تیس مصرعے یاد کرتا ہے، اور ان کو اچھی طرح سے سنا دیتا ہے، اور پھر ان کو اس طرح سے بھول جاتا ہے کہ دوسرے دن پانچ سطریں سلسل بھی نہیں سنا سکتا۔ اور ممکن ہے کہ ایک بیرسٹر ایک ہفتے میں تو رکنے پیہوں کے اسرار سے واقف ہو اور دوسرے ہفتے بجائے اس کو پیلیوں کی تشریح پر پورا عبور ہو۔

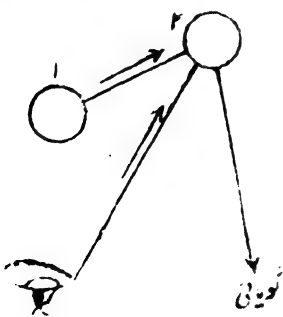
اس واقعے کی علت ہنوز پردہ خفایں ہے، اور اس کے وجود سے ہم کو اس امر کا احساس ہونا چاہیے کہ وہ غصبی اعمال فی الحقیقت کس قدر لطیف ہیں جن کا حافظے سے تعلق ہوتا ہے۔ مسٹر ورڈن اس قدر اضافہ اور کرتے ہیں کہ ”جب یاد کردہ شے کی ضرورت نہیں رہتی اور توجہ اس سے ہٹ جاتی ہے، اور ہم اس کے متعلق خیال نہیں کرتے، تو ہم جانتے ہیں کہ ایک طرح کے اطمینان کا احساس ہوتا ہے، اور اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ تو انائی کو کسی نہ کسی طرح خلاصی نصیب ہوئی۔ اگر توجہ نہ ہٹائی جائے یعنی یاد کردہ شے ذہن میں رہے، تو ہم جانتے ہیں کہ احساس اطمینان نہیں ہوتا۔ نیز ہم کو یہ بھی علم ہوتا ہے کہ یہی نہیں کہ اس احساس سے اطمینان ہو جانے کے بعد یاد کردہ شے اس طرح سے حافظے میں محفوظ معلوم نہیں ہوتی جیسی کہ پہلی تھی۔ بلکہ ہمیں اس کے یاد میں لانے میں فی الحقیقت دشواری کا سامنا ہوتا ہے۔ مسٹر ورڈن کہتے ہیں کہ جب عملی طور پر ہم ایک مضمون کو اس طرح ذہن میں قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ جب چاہیں اس سے کام لیں تو اس وقت ہم اس سے قطعاً غافل نہیں ہوتے۔

مسٹر ورڈن کہتے ہیں کہ ”عملی طور پر بعض اوقات ہم ایک مضمون کو اپنے ذہن میں اس کی طرف توجہ کر کے رکھیں، بلکہ اپنی توجہ کو اس کے کسی متعلق کی طرف بار بار توجہ کر کے رکھتے ہیں۔ اس واقعے کا اگر عضویاتی زبان میں ترجمہ کیا جائے، تو ہماری مراد یہ ہے کہ توجہ کو ایسے جزیرہ بذول کر کے آثار و نشانات کا

وہ نظام جس سے اس کی یاد کا تعلق ہوتا ہے، یا اس سے کچھ قریبی تعلق رکھتا ہے، ہم اس کا پوری طرح پر تغذیہ کرتے رہتے ہیں، جس سے نشانات پوری صحت کے ساتھ محفوظ رہتے ہیں۔“

یہ بات ہم کو توجیہ کے نہایت ہی قریب لے آتی ہے۔ ذہن کو ایک شے کے یاد رکھنے پر آمادہ کرنے میں، ان راستوں میں جن کے ہیجان سے ان کی یاد کا تعلق ہوتا ہے، مسلسل ہیجان کی ایک تھوڑی سی مقدار بھیجی جاتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے ہمارے شعور کے حاشیے میں ہر وقت موجود رہے۔ اس لئے اس کے اس حاشیے سے خارج کرنے کے معنی یہ ہیں کہ ہیجان کی وہ لہریں بند ہو جائیں، اس شے سے بے خبری ہو جائے اور راستے بند ہو جائیں۔

ہمارے حافظے کی ایک عجیب و غریب خصوصیت یہ ہے کہ اشیاء کا نقش انفعالی حافظے کی نسبت فعلی حافظے پر زیادہ قائم ہوتا ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ حفظ کرتے وقت جب ہم اس ٹکڑے کو جسے ہمیں پوری طرح حفظ کرنا ہو اچھی طرح یاد کر لیں تو بہتر یہ ہو گا کہ تھوڑی دیر پھریں پھر کتاب سے پڑھنے کے بجائے دل دل میں دہرائیں۔ اور پھر کتاب پر نظر ڈالیں۔ اگر الفاظ اس طرح سے یاد رہیں تو غالباً دوسرے وقت بھی یاد رہیں گے۔ اگر نہ آئیں تو غالباً ایک بار پھر کتاب دیکھنے کی ضرورت ہوگی۔ فرض کر دو کہ ۱-۲ زیر بحث عمل ہیں۔ پس جب ہم داخلی کوشش سے یاد کرتے ہیں تو راستہ ۱-۲ تک اخراج ہونے سے بنتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح



سے اس سے بعد میں کام لیا جائے گا۔ لیکن جب ہم ۲ کو آنکھ کے ذریعے سے متہج کرتے ہیں، اگرچہ اس وقت بھی اسے ۲ کی جانب جو راستہ ہے اس سے الکی طرف بھی اخراج ہوتا ہے، مگر وہ منظر جس سے ہم بحث کر رہے ہیں، یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسے ۲ تک بلا واسطہ

اخراج آنکھوں کی امداد کے بغیر زیادہ گہرے اور مستقل نقش پیدا کرتا ہے علاوہ بریں جب اخراج آنکھ کی مدد کے بغیر ہوتا ہے تو اسے ۲ تک اخراج ہونے سے پہلے دماغ میں تناؤ کی زیادہ مقدار جمع ہوتی ہے۔ یہ ۲ کے یاد کرنے کی کوشش میں عام دباؤ کے احساس سے ثابت ہوتی ہے۔ اور اسے اخراج کو زیادہ شدید اور راستے کو زیادہ گہرا بھی بنا دینا چاہیے۔ بلاشبہ یہی توجیہ اس معروف واقعے کی کی جاسکتی ہے کہ ہم کو اپنے نظریے اپنے انکشافات، مختصر کہ وہ تمام تصورات جن کی اصل ہمارے دماغ سے ہوتی ہے، اس سے ہمزاد گوئی بہتر طور پر یاد رہتے ہیں جتنے کہ اسی قسم کے وہ امور یاد رہتے جن کا ہم کو خارج سے علم ہوتا ہے۔

ختم پر چند کلمات اس مابعد الطبیعیات کے متعلق بھی بیان کر دیئے جاتے ہیں جس کو یاد میں دخل ہوتا ہے۔ اس کتاب کے مسلمات کی رد سے افکار دماغ کے اعمال کے ساتھ ہوتے ہیں اور ان افکار کو حقائق کا وقوف ہوتا ہے۔ یہ کل تعلق ایسا ہے جس کو ہم تجربی طور پر اس اعتراف کے ساتھ لکھ سکتے ہیں کہ توجیہ کی کوئی جھلک ہنوز نظر کے سامنے نہیں ہے۔ یہ امر کہ دماغ سے ایک جاننے والا شعور عالم وجود میں آتا ہے، ایسا راز ہے جو ہر صورت میں باقی رہتا ہے، بلحاظ اس کے کہ کس قسم کا شعور ہوتا ہے، اور کس قسم کا علم ہوتا ہے۔ یہ راز حسوں کے اندر بھی اسی طرح سے ہوتا ہے جن کو محض اوصاف کا وقوف ہوتا ہے، جس طرح سے افکار کے اندر ہوتا ہے جن کے ذریعے سے تجریدی نظامات کا وقوف ہوتا ہے۔ فلسفے میں جو لوگ فلاطونی روایات کی تقلید ضروری سمجھتے ہیں ان کے نزدیک ایسا نہیں ہے۔ ان کے نزدیک ہندو مذہب کی تعلیم مادی شے ہے جس سے کم وقوف ہوتا ہے، اور یہ ایسی چیز ہے جس پر کسی کو حیرت و استعجاب کرنے کی ضرورت نہیں۔ ربط پیدا کرنے والا شعور اس کے بالکل برعکس ہے اور اس کا راز ناقابل بیان معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً پروفیسر لاڈ اپنی نہایت ہی عمدہ کتاب میں پہلے مسک و چمکات کے

دماغی راستوں پر مبنی ہونے کو اچھی طرح سے ثابت کرنے کے بعد کہتے ہیں۔
 ”ادراک کے مطالعے میں نفسی طبیعیات حکمی توجیہ کے مرتب کرنے میں
 بہت کچھ کر سکتی ہے۔ یہ بتا سکتی ہے کہ ایہجوں کے گوشے اوصاف حسوں کے
 اوصاف پیدا کر سکتے ہیں۔ یہ ایسے اصول کا پتہ دے سکتی ہے جو ہمیشہ کی کیفیت
 اور حس کی شدت کے تعلق کو ظاہر کرے۔ یہ ایسے قوانین کی تحقیق کر سکتی ہے
 جن کے تحت مختلف تہیجات کے مشترکہ عمل سے حسی احضارات میں مرکب
 ہوتی ہیں۔ یہ ظاہر کر سکتی ہے کہ کس طرح سے شعور میں حسوں اور ادراکوں
 کے زمانی علاقے تہیجات کے زمانے میں خارجی علاقے کے مطابق ہوتے ہیں۔
 لیکن اس روحی فعلیت کے بغیر جو شعور کے اندر واقعات حسوں کو یکجا کرتی ہے
 طبیعی توجیہ کی ابتدا کا پتہ نہیں دے سکتی۔ علاوہ برائیں کسی ایسے دماغی عمل کا تصور
 نہیں ہو سکتا جو اس حالت میں کہ اس کے وجود کا علم ہو، جس کو ذہن کی اس
 وحدت پیدا کرنے والی فعلیت کی ایک موزون بنیاد کہنا ممکن ہو۔ اسی طرح
 سے بلکہ اس سے بھی زیادہ شدت سے ہم کو یہ کہنا چاہیے کہ عضویات شعور
 حافظہ کے لئے جس حد تک کہ یہ حافظہ ہے، یعنی جس حد تک یہ نہایت ہی
 شدت کے ساتھ توجیہ کا طالب ہے، کسی توجیہ کا پتہ دینے سے قاصر ہے۔
 فعل حافظہ کی اصل روح یہ کہہ سکنے پر مشتمل ہے کہ یہ تمثال مابعد ایک ایسے
 ادراک کی تمثال ہے جو مجھے ایک لمحہ پہلے ہوا تھا، یا حافظے کی یہ تمثال
 اس ادراک کی تمثال ہے جو مجھے کسی وقت ہوا تھا (اگرچہ مجھے ٹھیک طور
 پر یہ یاد نہیں کہ یہ کتنی مدت ہوئے ہوا تھا)۔ پس یہ کہنا واقعات کے بالکل
 منافی ہو گا کہ جب حافظہ کی ایک تمثال شعور میں آتی ہے تو اس کو کسی خاص
 اصل ادراک سے متعلق خیال کیا جاتا ہے، کیونکہ اس تمثال اور اس ادراک
 میں مشابہت کا ادراک ہوتا ہے۔ اصل ادراک موجود نہیں ہوتا، اور اس کی
 کبھی محاکات نہ ہوگی۔ اس سے بھی زیادہ صریحی طور پر غلط اور بیہودہ یہ خیال
 ہو گا کہ اختتامی آلات یا مرکز آلات کے ارتساعات یا اعمال کی کسی
 ادراک شدہ مشابہت سے شعور سی حافظہ کی توجیہ ہوتی ہے۔ شعور اس قسم کی

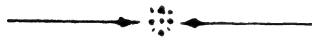
مشابہت سے قطعاً لاعلم ہوتا ہے۔ یہ عصبی ارتسامات اور اعمال کے وجود سے بھی ناواقف ہے۔ علاوہ بریں دو ارتساموں یا علوں جن کے مابین زمانی فصل ہو، کئی مشابہت کا ہم کو اسی ناقابل توجیہ فعل حافظہ کے بغیر علم ہی نہیں ہو سکتا۔ یہ شعور کا واقعہ ہے جس پر کل مربوط تجربے درج شدہ اور مجموعی انسانی علم کا امکان مبنی ہے کہ شعور کی بعض حالتیں یا اس کے بعض نتائج اس دعوے کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں کہ یہ تجربہ ماضی کے بجائے ہیں، اور اس سنے ان کو کسی اعتبار سے مشابہ خیال کیا جاتا ہے۔ شعور کے اندر یہ خاص دعوے ہی وہ شے ہے جس پر ایک فعل حافظہ کی اصل روح مشتمل ہوتی ہے۔ یہی وہ شے ہے جو شعوری حافطے کو روحی مظہر بنا دیتی ہے جس کی توجیہ بلحاظ اس کے کہ یہ عصبی اعمال و حالات سے پیدا ہوتا ہے، یہی نہیں کہ محض ایک غیر دریافت شدہ واقعہ ہے، بلکہ مثل کی دسترس سے قطعاً باہر ہے۔ پس جب ہم حافظہ کی طبعی بنیاد کا ذکر کرتے ہیں تو یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ حکمت کسی ایسے طبعی عمل کا پتہ دینے سے قاصر ہے جس کو اس خاص اور پراسرار فعل ذہنی کا متلازم قرار دیا جاسکے جو ذہن کے ماضی کو اس کے حال سے وابستہ کرتا ہے، جو نقطے کی اصل روح ہے۔

یہ عبارت مجھ کو مردج آدمی تیر آدمی بٹرفلر کے طریقوں کی ایک خاص مثال معلوم ہوتی ہے۔ یہ دشواریوں کو غلط جگہوں پر سمجھتی ہے۔ ایک وقت تو ابتدائی حیثیت کی طرح سے اس میں یہ تسلیم ہوتا معلوم ہوتا ہے، کہ ہمارے افکار کا مواد مستقل حسیں ہیں جن کی خاکات ہوتی ہے۔ اور یہ کہ اگر ان حسوں کو یکجا کر لیا جائے تو یہ علم کے مساوی ہوں گی۔ صرف دشواری یہ ہے کہ ایسا کس طرح کر سکتے ہیں، اور کون سے عمل سے ایسا ہو سکتا ہے دوسرے لمحے میں یہ اس امر کی مدعی معلوم ہوتی ہے کہ اس قسم کی ترکیب بھی علم نہیں ہو سکتی، کیونکہ جن عناصر میں ربط ہوتا ہے ان میں سے بعض لازمی طور پر اس امر کے مدعی ہوں گے کہ ہم گزشتہ اصل تجربات کے نمایندہ ہیں، جو ان کے محض ایسے تمثالات ہونے کے منافی ہے، جن کا احیاء

ہوتا ہے۔ نتیجہ اس کا مختلف پریشان و منتشر اسرار اور غیر تشفی یافتہ علمی خواہشیں ہیں۔ مگر ہم اپنے اسرار کو ایک سرعظیم میں کیوں نہ منتقل کر دیں، یعنی کہ آیا دماغی اعمال علم کا باعث بھی ہوتے ہیں بلاشبہ یہ دوسرا باہم مختلف نہیں ہیں، یعنی ایک دماغی عمل سے میں اپنے کو اس وقت میز کے سامنے لکھتا ہوا محسوس کرتا ہوں، اور دوسرے دماغی عمل سے ایک سال بعد اپنے اس طرح سے لکھنے کی حالت کو یاد کرتا ہوں۔ نسیات جو کچھ کر سکتی ہے، وہ صرف یہ ہے کہ اس امر کے متعین کرنے کی کوشش کرے علیحدہ علیحدہ دماغی اعمال کیا ہیں۔ اور یہ کوشش وہ ہے جس کا اس قسم کی تحریرات میں جیسے کہ اس کتاب کا یہ باب ہے، نہایت ہی ناقص انداز میں آغاز کیا گیا ہے۔ مگر اس قسم کی ترکیبوں کے متعلق میں نے سکوت اختیار کیا ہے، جیسے کہ ”محاکات شدہ تمثالات“ اور ظاہر کرنے کی مدعی“ اور ایک وحدت پیدا کرنے والے فعل سے یکجا ہونا“ ہیں کیونکہ اس قسم کی ترکیبیں یا تو کوئی مفہوم نہیں رکھتی یا ان سے گول مول انداز میں صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دماغ کی بعض شرائط کے پورے ہونے پر ماضی کا علم ہوتا ہے۔ اور مجھے بیان کا سیدھا سادھا طریقہ ہی سب سے بہتر معلوم ہوتا ہے۔

حافظے کے متعلق تاریخ آرا اور دیگر کتابی آرا کے متعلق میں سرٹولڈو ایچ برنہام کے پسندیدہ مضمون کا حوالہ دینا ضروری سمجھتا ہوں جو امریکن جرنل آف سائنس کا لوجی کی جلد اول و دوم میں طبع ہوا ہے۔ اس کے علاوہ مندرجہ ذیل کتابیں مفید ہیں ڈاکٹر کینز میمری و ہاٹ اٹ از اینڈ ہاڈوٹو امپروواٹ (۱۸۸۹ء) اور ایف فاؤتھ کی ڈس گیدٹنٹش اسٹڈی سوائیئر پیڈاکا جگ وغیرہ (۱۸۸۹ء)

باب ہفتم



حس



داخلی ادراک کے بعد خارجی ادراک کا نمبر ہے۔ آئندہ تین ابواب میں ان اعمال سے بحث ہوگی جن سے کہ ہم کو ہر لحظہ و ہر آن موجودہ عالم مکان اور ان مادی اشیاء کا وقوف ہوتا رہے جو اس میں ہیں۔ ان میں پہلا عمل حس کہلاتا ہے۔

حس اور ادراک کا امتیاز

عام بول چال میں حس اور ادراک کے معنی میں کوئی یقین امتیاز نہیں رہے۔ نفسیات

میں ان کے معنی ایک دوسرے کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں۔ دونوں ایسے اعمال کے نام ہیں جن سے ہم کو ایک عالم خارجی کا قوف ہوتا ہے۔ دونوں کے لئے معمولی حالات میں ان کے وقوع سے پہلے یہ ضروری ہے کہ دو آئندہ امواج سے پہچان آئے۔ اوراک کے اندر جس کا ایک جزو ضرور ہوتا ہے۔ اور جوان آدمی کی زندگی میں جس اوراک کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ مختلف وقوفی افعال کے نام ہیں نہ کہ مختلف قسم کے ذہنی واقعہ کے جس معروض کا قوف ہوتا ہے جون جوں وہ ایک سادہ و مفہم مثلاً گرم سرد سرخ شورالم ہونے کے قریب آتا جاتا ہے جس میں اس کا فہم اور اشیاء کے لحاظ کے بغیر ہوتا ہے اسی قدر ذہن کی حالت خالص حس کے قریب آتی جاتی ہے۔ اس کے برعکس معروض جس قدر علاقے سے پر ہوتا ہے اسی قدر یہ اس طرح کی شے ہوتا ہے جس کو ایک قسم کا خیال کیا جاتا ہے ایک مقام پر سمجھا جاتا ہے۔ ایک خاص طول عرض کو اس سے منسوب کیا جاتا ہے اور چیزوں سے اس کا مقابلہ کیا جاتا ہے اس کا ایک خاص فعل قرار دیا جاتا ہے اسی قدر بلا تکلف ہم اس ذہنی حالت کو اوراک کہتے ہیں۔ اور اس میں حس کا کام بہت ہی معمولی ہوتا ہے۔

پس جب تک تخلیقی نقطہ ہمارے پیش نظر رہے اس وقت تک حس اور اوراک میں صرف یہ فرق ہے کہ جس کا معروض یا مافیہ مجرد سادہ ہوتا ہے۔ اس کا فعل ایک واقعہ ہے محض تناسلی حاصل کرنے کا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اوراک کا فعل یہ ہوتا ہے کہ ایک واقعہ کے متعلق علم حاصل کرے اور اس علم میں پیچیدگی کے ساتھ مدارج ہوتے ہیں۔ لیکن حس اور اوراک دونوں میں ہم خارجی حقیقت براہ راست موجود پاتے ہیں اسی وجہ سے ان میں اور فکر و عقل میں فرق ہوتا ہے کیونکہ ان کے معروض اس طرح بلا واسطہ طبعی انداز میں موجود نہیں ہوتے۔ عضو یا نقطہ نظر سے حس اور اوراک دونوں انکار (محدود معنی میں) سے مختلف ہوتے ہیں اور فرق یہ ہوتا ہے کہ حس و اوراک دونوں کی پیدائش میں ایسے عصبی تموجات کو دخل ہوتا ہے جو سطح بدن سے آتے ہیں۔ اوراک میں یہ تموجات قشر و ماخ میں پرچھ آتلائی اور محاکاتی اعمال کو برپا کرتے ہیں۔ مگر جب حسین تنہا ہوتی ہیں یا ان کے ساتھ کم از کم اوراک ہوتا ہے تو یہ استلائی اور محاکاتی اعمال بھی کم از کم ہوتے ہیں۔

میں اس باب میں بعض عام مسائل پر گفتگو کروں گا جن کا خصوصیت کے ساتھ حس سے زیادہ تعلق ہوگا۔ اس کے بعد جو باب اُسے گا اس میں ادراک پر اسی طرح سے گفتگو ہوگی۔ اس میں اختصاصی حسوں کے اصطلاح اور طبعی تاریخ کو بالکل نظر انداز کر جاؤں گا کیونکہ ان مباحث پر عضویات کی تمام کتابوں میں کافی تفصیل کے ساتھ بحث موجود ہے۔

حس کا وقوفی عمل

خالص حس تو انتزاعی محض ہے۔ اور جب ہم (عقل و بالغ) اپنی حسوں کا ذکر کرتے ہیں تو دو باتوں میں سے ایک مراد ہوتی ہے۔ یا تو ہماری بعض معروضات یعنی سادہ اوصاف و خواص مراد ہوتے ہیں جیسے کہ سخت گرم الم یا دہانکا مراد ہوتی ہیں جن میں کہ ان چیزوں کی واقفیت کے ساتھ ان کے دوسری اشیاء کے ساتھ تعلقات کا علم کم از کم ہوتا ہے۔ چونکہ ہم صرف اشیاء کے ایسے علائق کا خیال یا ان کے متعلق گفتگو کر سکتے ہیں جن سے کہ ہم کو پہلے سے واقفیت ہوتی ہے اس لئے ہم اپنے فکر کے اندر ایک ایسا عمل بھی تسلیم کرنے پر مجبور ہیں جس سے کہ ہم کو پہلے محض ان اوصاف کی فوری کیفیات کا علم ہوتا ہے جن کی بنا پر ہمارے مختلف معروضات میں امتیاز ہوتا ہے۔ یہ عمل حس ہے۔ اور جس طرح سے منطقی کلام کی غیر متغیر حدود اور ان علائق کے مابین امتیاز کرتے ہیں جو ان کے مابین ہونے ہیں اسی طرح سے نفسیاتی بھی اصولاً اس عمل کو تسلیم کرنے کے لئے تیار ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس عمل کے ذریعے سے ہم کو حدود یا ان اشیاء کا علم ہوتا ہے جو مراد ہوتی ہیں وہ اس عمل سے مختلف ہوتا ہے جس سے ان کے باہمی علائق کا علم ہوتا ہے۔ پہلے عمل میں فکر حسی ہوتا ہے اور دوسرے میں عقلی۔ ہمارے سب سے ابتدائی افکار تقریباً غلبہ حسی ہوتے ہیں۔ ان کے ذریعے سے ہم کو بحث کے موضوعوں کے متعلق صرف یہ یا وہ کا علم ہوتا ہے جن میں ان کے علائق متماثل نہیں ہوتے۔ پہلے پہل جب ہم روشنی دیکھتے ہیں تو بقول کاندلیک بجائے اس کے دیکھنے کے ہم ہر بار روشنی بن کر رہ جاتے ہیں۔ مگر بعد کا ہمارا تمام تجربہ ہی علم اس کے متعلق ہوتا ہے جو کچھ کہ ہم کو

اس تجربہ سے حاصل ہوا تھا۔ اور اگر اس دیکھنے کے ساتھ ہی نابینا ہو جائیں تو بھی جب تک ہمارا حافظہ باقی ہے اس کے متعلق ہمارے علم میں سے کوئی اہم خصوصیت کم نہ ہوگی۔ مگر اس اعمیٰ میں لالہ علموں کو روشنی کے متعلق وہ تمام باتیں بتائی جاتی ہیں جو معمولی مدارس میں بتائی جاتی ہیں۔ انوکھا اس انفراد لطیف ایثری نظریہ غرض کہ میراث کی تعلیم ہوتی ہے۔ مگر ان اداروں کے بہترین پیدائشی نابینا لالہ علم کو وہ علم حاصل نہیں ہوتا جو انجان سے انجان سمجھا سچہ رکھتا ہے۔ اس کے استیاد اس کو یہ نہیں دکھا سکتے کہ روشنی کا اولین علم کیسا ہوتا ہے۔ اور اس حسی علم کی کمی کو کسی قسم کی کٹائی تعلیم پورا نہیں کر سکتی۔ یہ تمام باتیں اس قدر بدیہی ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض ایسے فلاسفہ بھی جو اس کو زیادہ اہمیت دینے پر یا اس علم کا احترام کرنے پر جو اس کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے بہت ہی کم مال ہیں اس کو تجربہ کا عنصر قرار دیتے ہیں۔

مگر دشواری یہ ہے کہ جو لوگ اس کو تسلیم کرتے ہیں ان میں سے اگر تمام نہیں تو اکثر اس کو قدیم سالماتی معنی میں جس پر کہ ہم بارہا سختہ پیٹی کر چکے ہیں فکر کا ایک جزو مانتے ہیں۔

مثال کے طور پر دانت کے درد کو لو۔ جتنی بار بھی یہ ہوتا ہے ہم اس کو کائنات میں ایک ہی شے پانے میں۔ لہذا یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ہمارے ذہن میں ایک ایسی جیب ہونی چاہئے جس کو صرف ہی پر کرتا ہے اور اس کے علاوہ کوئی شے پر نہیں کرتی۔ یہ جیب جب پر ہوتی ہے تو دانت کے درد کی حس ہوتی ہے۔ جب کبھی یہ جیب پر ہوتی ہے یا ادبی بھری ہوئی ہوتی ہے خواہ باقی ذہن بھی کم و بیش اس کے ساتھ ہی رہے ہو تو کسی نہ کسی شکل میں و انت کا درد ہمارے فکر کے اندر موجود ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہمیں ایک محمہ بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر دانت کا درد اس طرح ایک عالمیہ ذہنی جیب کے اندر بند ہوتا ہے تو پھر اس کا علم کسی اور شے کے ساتھ کیونکر ہو سکتا ہے یا کسی اور شے کے علم کے ساتھ کیونکر جمع ہو سکتا ہے یہ جیب دانت کے درد کے علاوہ اور کسی شے سے و انت نہیں۔ اور کوئی حصہ دانت کے درد کا علم نہیں رکھتا تو کسی اور شے کے ساتھ دانت کے درد کا علم ہونا ایک معجزہ ہوگا اور اس معجزے کا عامل ہونا چاہئے۔ اور عامل زمان سے ماوراء ایک موضوع یا ایغو ہونا چاہئے اور اس کے

باقی تمام اجزا اسی طرح سے ہونے یا نہیں جیسا کہ بات میں ذکر ہو چکا ہے۔ اس پر
حسیہ اور روحانیہ کی دیرینہ چیلش عالم وجود میں آتی ہے جس سے کہ ہم اپنے ہی فیصلہ
کی وجہ سے بچ گئے ہیں کہ ہم نے شروع ہی سے نفسیاتی نقطہ نظر کو اختیار کر لیا ہے
اور ہم نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ علم خواہ دانت کے درد کی طرح سے سادہ ہو یا فلسفی نظاموں
کی طرح سے پیچیدہ بہر حال یہ ایک اعلیٰ واقعہ ہے۔ دنیا میں خارجی تعلق ہیں
اور نفسی حالتیں ہیں اور اگر ازل ذکر اول الذکر کا علم رکھتی ہیں۔ اور ایک ذہنی حالت
کے لئے حس ہونا اور اس کا ایک سادہ عالم سے واقف ہونا بھی اسی قدر حیرت انگیز
ہے جس قدر اس کے لئے ایک فکر ہونا اور مروط اشیا کے ایک نظام سے واقف ہونا۔
مگر یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جب ذہن کی مختلف حالتیں ایک ہی دانت
کے درد کے متعلق مختلف چیزوں کو جانتی ہیں تو یہ سب ایسا اس بنا پر کرتی ہیں کہ ان
سب میں کم و بیش وضاحت کے ساتھ مثل الم ہوتا ہے۔ معاملہ اس کے بالکل برعکس
ہے۔ رید کسی مقام پر لکھتا ہے کہ میری گٹھیا کی گزشتہ حس المناک تھی لیکن اب
اس کے گزر جانے کا خیال خوشگوار ہے اور کسی طرح سے ابتدائی ذہنی حالت
کے مشابہ نہیں ہے۔

پس اول تو ہم کو میں لا تعداد اشیا سے واقف کرتی ہیں اور پھر ان کی جگہ
خیالات و افکار لے لیتے ہیں جو انہیں چیزوں کا دوسرے انداز میں علم رکھتے ہیں۔
لاک کا اصل نظریہ ہمیشہ صحیح رہے گا اگرچہ اس کا انداز بیان کتنا ہی دہندہ
کیوں نہ ہو کہ۔

مگر اگرچہ ان لمحوں کی تعداد کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو جن کے لحاظ سے اشیا
کا باہم مقابلہ ہو سکتا ہے اور اسی طرح لا تعداد غلات ہو سکتے ہیں تاہم یہ سب کے سب
ان سادہ تصورات پر ختم ہوتے ہیں اور انہیں سے متعلق ہوتے ہیں جو اب تو حس کے
ہوتے ہیں یا فکر کے جن پر کہ میری رائے میں ہمارے علم کا تمام تر مواد مشتمل ہوتا ہے
..... وہ سادہ تصورات جو ہم کو حس اور فکر سے حامل ہوتے ہیں وہ ہمارے
فکر کی حدود ہوتی ہیں جن کے باہر ہمارا ذہن کتنی ہی کوشش کرے مگر ایک سوت کے برابر
بھی حرکت نہیں کر سکتا۔ اور نہ جب یہ ان تصورات کی ماہیت اور غنی مثل کی کھج لگانا ہے

اسی طرح سے بنیاد ہونی چاہئے جس طرح سے پل کے ستونوں کی بنیاد چٹانوں پر ہوتی ہے جسٹیں ٹکڑی بنیادی چٹان ہوتی ہیں انھیں سے ٹکڑا آغاز ہوتا ہے اور انھیں پر ٹکڑا کا انجام ہوتا ہے۔ اس قسم کے انجام دریافت کرنا ہی ہمارے تمام نظریات کا مقصد ہونا ہے یعنی پہلے یہ سوچنا کہ ایک حس کہاں ہو سکتی ہے اور پھر اس کو حاصل کرنا۔ جب یہ معلوم ہو جائے تو بحث ختم ہو جاتی ہے۔ اس میں ناکام رہنے سے علم کا مجموعہ مادموعا نہیں ختم ہو جاتا ہے۔ صرف جب ختم اپنے نظریے سے ایک ممکن حس کو میرے لئے اخذ کر سکو اور جب اور جہاں نظریہ اس بات کا داعی ہوتا ہے میرے سامنے پیش کر سکو اس وقت مجھے اس امر کا یقین ہونا شروع ہوتا ہے کہ تمھارے ٹکڑے صداقت سے کچھ تعلق ہے۔

خالص حسوں کا تحقق زندگی کے صرف ابتدائی ایام میں ہو سکتا ہے۔ مائل و بالغ لوگ جو یادداشتوں اور املاقات کے انبار رکھتے ہیں ان کے لئے یقین نامکن ہوتی ہیں۔ آلات حس پر کسی قسم کے ارتسام سے پہلے دماغ ایک گہری نیند میں مصروف ہوتا ہے اور شعور کا عملی طور پر کہیں وجود نہیں ہوتا۔ انسانی بچوں کی پیدائش کے بعد ابتدائی ایام مسلسل نیند ہی میں گزرتے ہیں۔ اس نیند کے سلسلہ کو توڑنے کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ آلات حس سے دماغ کی طرف شدید کم کایا جائے۔ نوزائیدہ دماغ میں خالص حس پیدا ہوتی ہے۔ گریہ تجربہ دماغی تغلیفات کے مادے پر ایک ناقابل بیان اثر چھوڑ جاتا ہے اور اس کے بعد دوسرا ارتسام جو دماغ میں پہنچتا ہے تو اس سے ایسا دماغی رد عمل پیدا ہوتا ہے جس میں گزشتہ ارتسام کا نشان پہنچ ہو کر اپنا عمل کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بالکل دوسری قسم کا احساس اور بلند تر درجہ کا توقف ہوتا ہے اور یہ چمپیدگی زندگی کے آخر دم تک بڑھتی رہتی ہے کیونکہ ایک ہی دماغ پر نہ تو کبھی دو ارتسام بالکل ایک سے ہوتے ہیں اور نہ کبھی دو یکے بعد دیگرے آنے والے خیالی بعینہ ایک ہوتے ہیں (دیکھو صفحہ ۲۳۰)۔

بچے کو سب سے پہلے جو حس ہوتی ہے وہ کائنات کی ہے اور بعد میں جس کائنات سے وہ واقف ہوتا ہے وہ محض اس پہلے تجربہ نوم کا نشوونما ہوتا ہے جو ایک طرف تواضاد سے اور دوسری طرف داخلی اقتیاز سے اس قدر عجیبیدہ اور پرمحی ہوجاتا ہے

کہ اس کی پہلی حالت یاد نہیں رہتی۔ بچہ کو اپنے شعور کی مبہم بیداری میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شے جو کہ ہنوز ”یہ“ (یا کوئی ایسی شے) ہوتی ہے جس کے لئے لفظ ”یہ“ بھی زیادہ امتیازی شان رکھتا ہے اور جس کی عقلی رسید کو محض ”دیکھو“ سے ظاہر کر سکتے ہیں) ہوتی ہے کہ اس کے اندر بچہ کو ایسے معروض کا احساس ہوتا ہے جس میں (اگرچہ خاص حس کی صورت میں ہو) انہم کے تمام مقدمات موجود ہوتے ہیں۔ اس کے اندر شہیت و جدت جو ہریت علیت اتنی ہی ہوتی ہے جو بعد میں کسی شے یا نظام اشیا کے اندر ہو سکتی ہے۔ اس میں کم سن عالم اپنی دنیا سے ملنا اور اس سے علیک سلک کرنا ہے اور معجزہ علم بقول والہیر بچے کی ادنیٰ ترین حس کے اندر اس طرح سے پھوٹ پڑتا ہے جس طرح سے کسی نیوٹن کے دماغ کی اعلیٰ ترین کامیابی میں۔ اس حسی تجربہ کی عضو یا کئی شہرط غالباً عصبی تموجات ہوں گے جو سطح بدن میں سے ایک ساتھ دماغ میں داخل ہوتے ہوں گے۔ بعد میں اس مخلوط و مرکب واقعہ کا جن کو یہ تموجات پیدا کرتے ہیں بہت سے واقعات میں اور اک ہوتا ہے۔ کیونکہ جوں جوں تموجات میں تغیر ہوتا ہے اور دماغی راستے ڈھلتے جاتے ہیں اور خیالات اور معروضات کے ساتھ آتے جاتے ہیں اور وہی شے جس کا موجودہ ”یہ“ کی صورت میں نہم ہوا تھا بہت جلد گزشتہ ”وہ“ کی صورت میں نظر آنے لگتی ہے جس کے متعلق بہت سی ایسی چیزوں پر روشنی پڑنے لگتی ہے جن کا پہلے شبہ بھی نہ ہوا تھا۔ اس نشوونما کے اصول باب ۱۲ اور باب ۱۳ میں بیان کئے جا چکے ہیں اور اس پر یہاں کسی شے کے اعماذ کی ضرورت نہیں۔

علم کی ضافیت

متعلم سے جو کہ اس قدر نظریات علم سے اکتا گیا ہوگا میں صرف یہی کہہ سکتا ہوں کہ میں بھی اکتا چکا ہوں۔ مگر جس کے متعلق آراء کی جو کیفیت ہے اس کے اعتبار سے رضدوری ہے کہ اس امر کے واضح کرنے کی کوشش کی جائے کہ اس لفظ کے آخری معنی کیسا ہیں۔ لاک کے شاگردوں نے حسوں سے ایک ناممکن کوم لینے کی کوشش کی ہے۔ ان کے

خلاف ہم یہاں پھر زور کے ساتھ کہتے ہیں کہ حسوں کے اجتماع سے ہمارے ذہن کی زیادہ جمیدہ حالتیں ترکیب نہیں پا سکتیں۔ فلاطون کے ابتدائی شاگرد جس کے وجود کو بے دلی کے ساتھ تسلیم کیا کرتے تھے گراہک جسمانی غیر وقوفی ادنیٰ اور ذلیل شے کہہ کر پا مال کر دیا کرتے تھے۔ اس کے بعد اس کے متبعین اس کے وجود کو بالکل معدوم ہی کر دینا چاہتے ہیں۔ نوہنگلی مصنفوں کے نزدیک اگر کوئی شے حقیقی ہے تو وہ ملائق ہیں، ملائق بغیر مدود کے یا ایسے ملائق جن کی حدود و محض ظاہری طور پر موجود ہیں مگر حقیقت میں وہ بنائیت ہی باریک ملائق کی گرہیں ہوتی ہیں۔

ان چیزوں کے علاوہ جن کو ہم حقیقی کہہ چکے ہیں تمام اوصاف ملائق کے بنے ہیں اور اس سے ہم کسی کو مستثنیٰ نہیں پاتے۔ ایک شے کے متعدد ملائق کو اگر علیحدہ کر لیا جائے تو پھر کچھ بھی باقی نہیں رہ جاتا۔ ملائق کے بغیر اس کا وجود ہی نہ ہوگا کوئی ایک واحد احساس الگ موجود نہیں ہو سکتا۔ اس امر کے تسلیم کر لینے پر کہ تصورات کی اصلیت ملائق پر مشتمل ہے ان کی حقیقت کے متعلق کسی معقول نظریے کا امکان نہیں ہے۔

اس قسم کے اقتضات جیسے کہ اوپر تھا مس بل گرین کی تصنیف کے دئے گئے کچھ اجمیت نہ رکھتے بلکہ استعجاب کے لائق ہوتے۔ اگر واقعہ یہ نہ ہوتا کہ خود جسی مصنف بھی اضافیت علم کے قائل ہیں اگر وہ اس کو سمجھتے تو اس کو پروفیسر گرین کے نظریے کے مطابق پاتے۔ وہ ہم سے کہتے ہیں کہ حسوں میں جو باہم ملحق ہوتا ہے اور ان کی اصل حقیقت ہے اور ان میں سے ایک بھی ملائق معنی نہیں لیتی۔

یہی کہ یہ کا احساس صرف سفید کے تقابل سے ہوتا ہے یا کم از کم کچھ اور گہرے یا ہلکے کے تقابل سے۔ اسی طرح سے یہ یا سرخی یا زرد کا احساس دوسروں کے درمیان میں حاصل ہو جانے سے یا محوشی کا وقفہ پڑنے سے۔ اسی طرح بو ذائقے یا لمس میں ہوتا ہے یعنی اگر بیچ مسلسل علی حالہ جاری رہے تو تمام حس معدوم ہو جائے۔ یہ بات باہمی النظرمیں سمجھ اور واقعات کے مطابق معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جب اس کو زیادہ غور سے دیکھا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ نہ تو یہ صحیح ہے اور نہ واقعات کے مطابق ہے۔

دواصل واقعہ میں جن کی بنا پر نظریہ اضافیت علم کو اس قدر کثرت کے ساتھ تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہیں۔

(۱) نفسیاتی واقعہ یہ ہے کہ ہمارا کس قدر علم عاقلی اشیاء کے متعلق ہوتا ہے کہ بڑے ہو کر ہماری یاد دہترین حسوں میں بھی عادتاً ان اقسام کا حوالہ پایا جاتا ہے جن کے اندر ہم ان کو داخل سمجھتے ہیں۔

(۲) غصویاتی واقعہ یہ ہے کہ ہمارے حواس اور دماغ کے لئے تغیر و آرام کے وقفات کا ہونا ضروری ہے ورنہ ہمارا احساس کرنا اور خیال کرنا ہی قائم ہو جاتا ہے۔

ان دونوں واقعوں میں سے ایک سے بھی ہمارے ذہن میں ایسے مطلق اوصاف کے وجود و عدم کے متعلق کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا جن سے کہ ہم حسی طور پر واقف ہوتے ہیں۔ نفسیاتی واقعہ سے تو یہ بات یقیناً ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ اشیاء کے مقابلہ کرنے اور ان کو ایک دوسرے سے نسبت دینے کا جو ہم کو شوق ہوتا ہے اس سے اصلی اوصاف یا ان اشیاء کی ماہیت میں تو کوئی فرق واقع نہیں آتا جن کا باہم مقابلہ ہوتا ہے نہ اس سے ان کی مطلق موجودگی باطل ہوتی ہے۔ اور یہ بھی یقینی ہے کہ یہ بات غصویاتی واقعہ سے بھی ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس زمانے کی مدت جس کے دوران میں ہم ایک وصف کو محسوس کر سکتے ہیں یا اس کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں اس وصف کی اصلی ساخت سے بالکل علاوہ نہیں رہتی جو کہ محسوس ہوتا ہے۔ علاوہ بریں بہت سی صورتوں میں مدت احساس بھی کافی لمبائی ہوئی ہے جس کو وجع اعصاب کے مریض جانتے ہیں اور نظریہ اضافیت جس کا ثبوت ان واقعات سے نہیں ہوتا اس کی اور واقعات سے جو کہ ان سے زیادہ نمایاں اور اہم ہیں تو قطعاً تردید ہو جاتی ہے۔ بالفاظِ پروفیسر ہینرچ ایک شے کے مطلق نہ جاننے سے اور صرف اس کے اور دوسری شے کے فرق سے واقف ہونے سے اس قدر دور ہوتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہو تو ہمارے علم کی کل عمارت منہدم ہو جائے اگر سب تک پر ہم کو صرف ج و دیا ج اور دو کا فرق معلوم ہوتا جو سروں کے وجودوں میں ایک ہی ہوتا تو جوڑے یکساں رہتے اور زبان سکونی حصوں کے بغیر کام چلا سکتی۔ مگر پروفیسر ہینرچ کچھ کہہ رہے ہیں سنجیدگی کے ساتھ یہی ان کی مراد نہیں ہے اور ہم کو اس سبب اور عامیہ فہم کے نظریہ پر بہت زیادہ دقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں

اس نظریہ کے حامیوں کے اذعان میں جو واقعات گردش کرتے معلوم ہوتے ہیں وہ وہ واقعات ہیں جن کو عضو یا قی قانون کے تحت مناسب طور پر بیان کیا گیا ہے۔

قانون تقابل

اول میں ان واقعات کو بیان کروں گا جو اس قانون کے تحت آتے ہیں اور پھر یہ بتاؤں گا کہ نفسیات کے لئے ان کی اہمیت کیا ہے۔
مقابلہ تقابل کا اس قدر بہتر اور کہیں اظہار نہیں ہوتا اور ان کے قوانین صحیح مطالعہ کے لئے آشکارا نہیں ہوتے جتنا کہ بصارت میں ہوتا ہے۔ اس میں دونوں اقسام یعنی ہم وقت و متعاقب کا آسانی کے ساتھ مشاہدہ ہو سکتا ہے کیونکہ یہ اکثر واقع ہوتی رہتی ہیں۔ قانون کفایت کے مطابق معمولاً ان کی طرف توجہ منعطف نہیں ہوتی کیونکہ اس کی بنا پر ہم اپنی شعوری توجہ کے لئے معروض کے صرف وہ اجزا انتخاب کرتے ہیں جن سے کوئی عملی یا جاہلیاتی غرض پوری ہوتی ہے اور باقی کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس طرح سے کہ ہم دو گونہ تشکلات نرمروں وغیرہ کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو ہر شخص کے سامنے ہوتے ہیں مگر جن کا امتیاز بغیر توجہ کئے بغیر نہیں ہوتا۔ مگر توجہ سے ہم ان عام واقعات کو آسانی کے ساتھ دریافت کر سکتے ہیں جن کا نفس قابل میں دخل ہوتا ہے۔ اجماع کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ عموماً ایک شے کا رنگ اور اس کی چمک کسی اور شے کے رنگ اور چمک کو متاثر کرتی ہے جو اس کے ساتھ یا اس کے فوراً بعد ہی نظر آتی ہے۔

اول تو یہ اگر ہم ایک لمحو کے لئے کسی سطح کی طرف دیکھیں اور پھر دوسری طرف اپنی آنکھیں پھیریں تو پہلی سطح کے ستم رنگ اور مخالف درجہ کی چمک دوسری کے رنگ اور چمک کے ساتھ مل جائیں گے۔ یہ تو متعاقب تقابل ہے۔ اس کی توجہ عضو بصارت کا تکان ہے جس کی وجہ سے یہ کسی خاص میج سے آئناہری بتدریج کم متاثر ہوتا جائے گا جتنا کہ وہ میج دیر تک عمل کرتا رہے گا۔ یہ بات نہایت وضاحت کے ساتھ ان میں تواتر

معلوم ہو جاتی ہے جو اس وقت محسوس ہوتے ہیں جب فکری راحت کے ایک خاص نقطہ پر سلسلہ قائم رکھی جاتی ہے تو رفتہ رفتہ یہ راحت تار یک ہو جاتی ہے۔ اس کا دہندہ لین بڑھتا جاتا ہے اور آخر کار اگر کسی کو اس قدر شوق ہوتی ہے کہ نظر اس طرف جمائے رکھے تو ممکن ہے کہ سائے اور رنگ کے ضعیف فرق بالکل ہی محو ہو جائیں ایسی حالت میں اگر ہم نظر بٹھالیں تو اس راحت کی منفی مثال مابعد فوراً قائم ہو جاتی ہے جس کی طرف ابھی ہم متوجہ تھے۔ اور اس کی جہتیں اس شے کی حسوں کے ساتھ مل جاتی ہیں جن کی طرف اس وقت نظر پڑتی ہے یہ اثر بین طور پر اسی وقت محسوس ہوتا ہے جب پہلی سطح پر آنکھوں کو حرکت دے بغیر نظر جانی جاتی ہے۔ گریہ موجود ہر وقت ہوتا ہے حتیٰ اس وقت بھی جب کہ آنکھیں ادھر ادھر گھومتی ہیں جس کی وجہ سے ایسی حس ہوتی ہے جس میں اس سے پہلی حس سے کم و بیش تغیر ہوتا ہے۔ اس بار ہم وقت تقابل کے ساتھ متعاقب تقابل یعنی موجود نہ ہونے جس سے منطابہ مجیدہ ہو جاتے ہیں۔ ایک بصری مثال میں محض ان حسوں ہی سے تغیر نہیں ہوتا جن کا تجربہ اس سے ذرا ہی پہلے ہوتا ہے بلکہ اس میں ان حسوں سے بھی تغیر واقع ہوتا ہے جن کا تجربہ اس کے ساتھ ہوتا ہے اور خصوصاً ان سے جو شکلیہ کے طعنے حسوں سے آتی ہیں۔ یہ ہم وقت تقابل کا مظہر ہے۔ متعاقب تقابل کی طرح سے اس میں بھی چمک اور رنگ دونوں کو دخل ہوتا ہے۔ جب ایک چمکدار شے کا ماحول نسبتہ تار یک ہوتا ہے تو یہ زیادہ چمکدار معلوم ہونے لگتی ہے۔ اور جب ماحول اس سے زیادہ چمکدار ہوتا ہے تو یہ نسبتہ ماند معلوم ہونے لگتی ہے۔ اگر دو رنگ ایک دوسرے کے قریب ہوں تو ان میں ہر ایک کے ساتھ اس کا متم رنگ مل کر ان کو متغیر کر دیتا ہے۔ اور آخر میں یہ بتائے دیتے ہیں کہ اگر رنگین سطح کے قریب خاکستری سطح ہوتی ہے تو اس پر اول الذکر کے متمم کا اثر آ جاتا ہے۔

نظر میں ہم وقت تقابل کے مظاہر دیگر منطابہ کے ساتھ مل کر اس قدر پیچیدہ ہو جاتے ہیں کہ ان کو ان سے علیحدہ کر کے خلوص کی حالت میں مشاہدہ کرنا دشوار ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی تحقیقات کو صحیح طور پر عمل میں لاسکے تو یہ ظاہر ہے کہ نہایت ہی اہم ہوں گی۔ اس واقعہ سے غفلت برتنے کی وجہ سے مشاہدہ کی توجہ

میں بہت کچھ غلطیاں ہوتی ہیں۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں کہ اگر آنکھ کو راحت میں اس طرح اور دھرا دھرا کر دیکھ کر نہ دیا جائے جس طرح اسے کہ یہ معمول کرتی ہے تو متقابل تقابل پیدا ہوتا ہے اور اس کی موجودگی کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اس سے صرف اس طرح سے بچ سکتے ہیں کہ آنکھ کو پوری طرح سکون دے کہ ہوشیاری کے ساتھ ایک راحت پر نظر جائیں اور پھر اس کے اندر اس کے متقابل راحت کئے آنے سے جو تغیرات واقع ہوں ان کا مشاہدہ کریں۔ اس قسم کے عمل سے خالص ہم وقت تقابل کا نظریہ پیدا ہوگا۔ لیکن اس طرح سے بھی یہ اپنے خلوص کی حالت میں صرف ایک ہی منٹ باقی رہتا ہے۔ اس کا انتہائی اثر بھی متقابل راحت کے داخل ہونے کے فوراً ہی بعد ہوتا ہے اور پھر جلد ہی محو ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے اس میں وہی تغیرات واقع ہوتے ہیں جو اس وقت مشاہدے میں آتے ہیں جب کسی راحت کی طرف الجھ جا کر دیکھا جاتا ہے اور شکیبہ بھیج کے متغیر نہ ہونے کی وجہ سے تنہا جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص اس پر بھی اسی نقطہ پر نظر جمائے رکھے تو ایک راحت کے رنگ اور چمک لمحہ ساتوں کے رنگ اور چمک کے ساتھ ملنے لگتے ہیں اور اس طرح سے ہم وقت تقابل کی جگہ ہم وقت استقرار لے لیتا ہے۔

ہم وقت تقابل کے مشاہدے کی تکمیل کرتے وقت ہم کو یہی نہیں کہ متقابل تقابل زمانی تغیرات جو نظر کے جانے کی وجہ سے ہونے میں اور ہم وقت استقرار ہی کا لحاظ کر کے ان کو خارج کرنا چاہئے بلکہ ہم کو دیگر مختلف اثرات کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے جن سے اس کے اثرات میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ موافق حالات میں اثرات تقابل بہت نمایاں ہوتے ہیں اور یہ ہمیشہ اس قدر شدت کے ساتھ ہوتے ہیں کہ توجہ کو اپنی طرف مغلطہ کئے بغیر جیسے ہی نہیں مگر مختلف عمل انداز اسباب کی بنا پر یہ ہمیشہ جہت زیادہ واضح نہیں ہوتے جن کی وجہ سے توازن تقابل میں کسی شے کا استثناء واقع نہیں ہوتا بلکہ جو اس کے مشاہد میں ایک تغیر پیدا کرنے والا اثر رکھتے ہیں۔ مثلاً جب اس زمین میں جس کا مشاہدہ ہو رہا ہے جہت سی مومیر ختمہ نبات ہوتی ہیں۔ مثلاً مونا دیا کھروری سطح باریک نمونہ وغیرہ تو اثر تقابل کے درملوعم ہوتا ہے۔ اس سے نیلی نہیں ہونا کہ اثرات تقابل موجود نہیں ہونے بلکہ اس سے محض یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نتیجہ حسوں کو اور بہت سی

قوی تر حسیں مغلوب کر لیتی ہیں جو توجہ پر بالکل مستولی ہو جاتی ہیں۔ ایسی زمین پر ایک دھیمی متقابل مابعد (جو بلاشبہ شکی تغیرات کی بنیاد ہوتی ہے) ممکن ہے کہ غیر مرئی ہو جائے۔ حتیٰ کہ یہ بھی ممکن ہے کہ رنگ کے خفیف خارجی فرق بھی غیر محسوس ہو جائیں۔ مثلاً روئی کے کپڑے پر خفیف سا دھبہ یا چمکانی کا داغ جو دور سے آسانی کے ساتھ نظر آتا ہو ممکن ہے کہ قریب سے بغور دیکھنے پر جس سے کہ سطح کی اہل نوعیت ظاہر ہوتی ہے نظر نہ آئے۔

تقابل کے بظاہر معدوم ہو جانے کا اکثر سبب درمیانی دھندلے اور تاریک ساحات بھی ہوتے ہیں جیسے ایک میدان کے گرد سیاہ یا دھندلے سے سیاہ اشیاء کے گرد سیاہ داغ یا خال بنانے سے۔ جب اس قسم کے ساحات تقابلی میں مسلسل انداز ہوتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ سیاہ و سفید اپنے اندر بہت کچھ رنگ جذب کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ خود ان پر رنگ کا واضح طور پر اثر ہو۔ اور نیز اس وجہ سے کہ اس قسم کے خطوط دوسرے ساحتوں کو ایک دوسرے سے اس قدر علحیدہ کر دیتے ہیں کہ یہ ایک دوسرے کو متاثر نہیں کر سکتے۔ رنگ کے خفیف خارجی فرق بھی اس طرح سے غیر محسوس بنائے جاسکتے ہیں۔

تیسری صورت جس میں کہ تقابل ظاہر نہیں ہوتا وہ ہوتی ہے جس میں کہ متقابل ساحتوں کا رنگ بہت زیادہ کمزور یا شدید ہوتا ہے یا دونوں ساحتوں کی چمک میں بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔ آخر صورت میں جس کو اچھی طرح سے ثابت کیا جاسکتا ہے چمک کا تقابل رنگ کے تقابل میں محل ہوتا ہے اور اس کو غیر محسوس بنا دیتا ہے۔ اسی بنیاد پر تقابل دو ایسی ساحتوں کے مابین زیادہ اچھی طرح سے محسوس ہوتا ہے جن کی چمک مساوی ہوتی ہے۔ مگر رنگ کی شدت بھی زیادہ ہونی چاہئے کیونکہ ایسی حالت یعنی خود اس کی شدت اس بات کی متقاضی ہوتی ہے کہ متقابل ساحت بھی گہرے رنگ کی ہو جو مالہ شدہ رنگ کی اس قدر جاذب ہوتی ہے کہ تقابل بین طور پر نفسا یاں نہیں ہونے پاتا۔

لہذا بہترین اثرات تقابل پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ تقابل ساحت ایک دوسرے سے قریب ہوں۔ ان کے مابین ساڑھے یا ساہ خطوط حال نہ ہوں ان کی

ساخت یکساں ہوا اور ان کی جاک مساوی شدت لون اوسط درجہ کی ہو۔ فطری طور پر اس قسم کے حالات اکثر پیدا نہیں ہوتے۔ کیونکہ تقریباً تمام معمولی اشیاء میں مثل اثرات موجود ہوتے ہیں جس کی وجہ سے اثرات تقابل بہت ہی کم ملتا ہر جوتے ہیں۔ ان مثل اجزا کے خارج کرنے اور اچھے اثرات تقابل کے پیدا کرنے کے لئے مناسب ترین حالات پیدا کرنے کے لئے مختلف اختیارات تجویز کئے گئے ہیں جن کو توجیہ کے مخالف نظریات کا مقابلہ کرتے وقت بیان کیا جائے گا۔

دو نظریے ہیں جو نظائر تقابل کی توجیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں ان میں ایک نفسیاتی ہے اور دوسرا عضویاتی ہے۔

ان میں نفسیاتی کو فروغ پہلے حاصل ہوا۔ اس کا سب سے قابل حامی سلیم ہولٹز ہوا ہے۔ یہ تقابل کی توجیہ اندازے کے دھوکا کھانے سے کرتا ہے معمولی زندگی میں ہماری حسین ہمارے لئے صرف اس حد تک دلچسپی رکھتی ہیں جس حد تک کہ ہم کو ان سے علی علم حاصل ہوتا ہے۔ ہماری بڑی غرض اشیاء کا پہچانا ہوتی ہے اور ہم کو ان کی مطلق لچک اور مطلق رنگ کا صحیح طور پر اندازہ کرنے کی کبھی ضرورت نہیں پڑتی۔ اس لئے ہم کو ایسا کرنے سے کبھی کوئی مہولت نہیں ہوتی بلکہ ان کے سائے کے پیچہ تیرات کی ہم پر داؤ نہیں کرتے اور ان کے صحیح رنگ اور جاک کے متعلق ہم کو ہمیشہ تک ہوتا ہے۔ جب چیزیں ایک دوسرے کے قریب ہوتی ہیں تو ہم ان فروق کو جن کا صاف طور پر اور یقین کے ساتھ ادراک ہوتا ہے ان سے جن کا ادراک مبہم ہوتا ہے یا جن کے متعلق حافلہ کے ذریعہ سے رائے قائم کرنی پڑتی ہے زیادہ خیال کرتے ہیں بالکل اسی طرح سے جس طرح کہ ہم ایک میاں قد انسان کو جب کہ وہ پست قامت اشخاص میں کھڑا ہوتا ہے زیادہ بلند قامت خیال کرنے لگتے ہیں۔ اس قسم کے دھوکے بڑے فروق کی نسبت خفیف فرقوں میں زیادہ آسانی کے ساتھ ہو سکتے ہیں نیز وہاں بھی ایسا ہوتا ہے جہاں بجائے بہت سے عناصر فرق کے صرف ایک عنصر ہوتا ہے۔ تقابل کے واقعات کی بڑی تعداد میں یعنی ان تمام واقعات میں جن میں کہ ایک سفید سے دھبے کے گرد ایک رنگین سطح ہوتی ہے (مثلاً میسر کا اعتبار آئینے کا اور رنگین سائے وغیرہ جن کو جلد ہی بیان کیا جائے گا) سلیم ہولٹز کے نزدیک تقابل کے

پیدا ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ رنگین روشنی یا ایک شفاف رنگین چادر ساحت پر پھیلی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور مشاہدے سے براہ راست یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ سفید دھبے پر نہیں پڑتی۔ اس لئے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہم کو سفید دھبہ اول الذکر رنگ میں نظر آتا ہے۔ اب

”رنگوں کو ہمارے لئے سب سے زیادہ اہمیت جو حامل ہوئی ہے وہ اس حد تک ہے جس حد تک کہ یہ اجسام کی خصوصیات ہوتے ہیں اور ان کی شناخت کی علامات کے طور پر کام دیتے ہیں۔ اجسام رنگوں کے متعلق رائے قائم کرنے اور چمک رنگ کی روشنی کے اختلافات کو نظر انداز کرنے کے ہم عادی ہو گئے ہیں۔ ایک ہی قسم کی اشیاء کے رنگوں کا ہم کو دو پہر کی کھلی دھوپ میں کھلے ہوئے آسمان کی نیلی روشنی اور آلودہ دن کی کمزور سفید روشنی دہکتے ہوئے سورج کی یا صبح کی سرخی مائل روشنی میں تحقیق کرنے کا کافی موقع ملتا ہے۔ علاوہ برائے گرد و پیش کی رنگین اشیاء کے عکسوں کا بھی اثر ہوتا ہے۔ چونکہ ہم ایک ہی طرح کی رنگین اشیاء کو مختلف روشنیوں میں دیکھنے کے عادی ہو گئے ہیں اس لئے ہم روشنی کے فرق کے باوجود شے کے رنگ کا صحیح تشکل قائم کرنا سیکھ جاتے ہیں یعنی ہم کو اس امر کا اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ شے سفید روشنی میں کیسی معلوم ہوگی۔ اور چونکہ ہم کو شے کے مستقل رنگ ہی سے دلچسپی ہوتی ہے اس لئے ہمیں ان جزئی حسوں کا شعور نہیں ہوتا جن پر ہماری رائے مبنی ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے جب ہم کو ایک نئے ایک رنگین پردے میں سے نظر آتی ہے تو اس امر کی شناخت کرنے میں ہم کو کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ اس میں کون سا رنگ پردے کا ہے اور کون سا اس شے کا ہے جو پردے میں سے نظر آتی ہے جو اختبارات بیان کئے گئے ہیں ان میں ہم ان چیزوں کے متعلق بھی ایسا ہی کرتے ہیں جہاں کہ وہ پردے جس کے پیچھے سے ہم کو وہ شے نظر آتی ہے بالکل رنگین نہیں ہوتا کیونکہ ہم کو دھوکہ ہو جاتا ہے جس کی بنا پر ہم اس جسم سے غلط رنگ منسوب کر دیتے ہیں اور وہ رنگ اس پردے کے رنگین حصہ کا تقم ہوتا ہے۔

ہمیں یہ خیال ہونا ہے کہ رنگین پردے میں سے تقم رنگ نظر آ رہا ہے کیونکہ ان دونوں رنگوں سے مکر سفیدی کی حس ہوگی جو فی الواقع ہوا کرتی ہے۔ لیکن اگر

کسی طرح سے سفید و ہبہد ایک مستقل شے کے طور پر پہچان لیا جائے یا اگر اس کا کسی دوسری شے سے مقابلہ کیا جائے جس کا سفید ہونا معلوم ہو تو ہماری نظر دھوکے کا شکار نہیں ہوتی اور پھر تقابل ظاہر نہیں ہوتا۔

”جو نہی راحت متقابل ایک مستقل جسم کی حیثیت سے شناخت ہو جاتا ہے جو رنگین زمین پر واقع ہوتا ہے یا اس کی حدود کا اچھی طرح پتہ لگانے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ایک علاحدہ راحت ہے تو تقابل جاتا رہتا ہے جب تک نہیں ہوتا اس وقت تک وضع مکانی کے متعلق رائے شے زیر بحث کی مادی علیحدگی اور اس کے رنگ کے متعلق فیصلہ کن ہوتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لونی تقابل حس کا فعل نہیں بلکہ رائے کا فعل ہے۔“

مختصر یہ ہے کہ تقابل کی بنیاد رنگ یا چمک میں جو ظاہر ہی تغیر ہوتا ہے وہ عضو کے پہچان میں کمی تغیر کی وجہ سے نہیں ہوتا اور نہ حس میں کسی قسم کا تغیر ہوتا ہے بلکہ رائے کی غلطی کی وجہ سے غیر متغیر حس کی غلط ترجمانی کی جاتی ہے اور اس کی وجہ سے چمک یا رنگ کے ادراک میں تغیر محسوس ہوتا ہے۔

اس نظر سے کہ تقابل میں ایک ایسا نظریہ پیش کیا گیا ہے جو تقابل کے تمام واقعات کی اس طرح سے توجیہ کرتا ہے کہ گویا یہ تمام تر بصارت کے استثنائی آلات کے مضموانی عمل پر مبنی ہوں۔ اس خیال کا سب سے بڑا مؤید میرنگ ہے۔ انتخابات کے تجویز کرنے میں بہت بڑی ذہانت سے کام لے کر اور ان کے عمل میں شدید مقیاس برت کے وہ نفسیاتی نظریے کے نقائص دریافت کرنے اور علی طور پر اپنے نظریے کی صحت کے ثابت کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر بصری حس کے متوازن نظام عصبی میں ایک طبعی عمل ہوتا ہے۔ تقابل غیر محسوس نتائج کے غلط تصور سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ اس واقعہ سے پیدا ہوتا ہے کہ شبکیہ کے کسی حصہ کا پہچان (اور اس کی نتیجہ حس) خود اپنی روشنی پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ کل شبکیہ کی روشنی پر مبنی ہوتا ہے۔

اگر یہ نفسی طبعی عمل روشنی کی کرنوں کے تکیہ پر پڑنے سے پہنچ ہو جائے مہیا کہ معمولاً ہوتا ہے تو اس کی نوعیت صرف ان کرنوں کی نوعیت ہی پر مبنی نہ ہوگی بلکہ کل عصبی آلات کی ساخت پر مبنی ہوگی جس کا تعلق بصارت کے عضو سے ہوگا اور اس

حالت سے ہوگا جس میں یہ خود کو یاتی ہے۔

جب خارجی متبج سے تشکیک کا محدود حصہ متبج ہوتا ہے تو باقی تشکیک اور خصوصاً وہ حصہ بھی جو اس سے ملحق ہوتا ہے۔ عمل کرنے پر مال ہوتا ہے۔ اور اس طرح سے عمل کرنے پر مال ہوتا ہے کہ اس سے اس چمک کے مخالف کی حس ہوتی ہے جس کی حس براہ راست پہنچو حصہ سے ہوتی ہے اور یہی حال رنگ کا ہوتا ہے کہ پہلے رنگ کا متعم نظر آتا ہے۔ جب خاکستری دھیمہ تنہا نظر آتا ہے اور جب یہ تقابل کی وجہ سے رنگین نظر آتا ہے تو دونوں صورتوں میں دھیمہ کی خارجی روشنی ایک ہی ہوتی ہے۔ ہیلم ہولٹیر کا جوئی ہے کہ عصبی عمل اور اس کے مطابق حس غیر متغیر رہتے ہیں مگر ان کی رجحانی مختلف ہوتی ہے۔ ہیزنگ یہ کہتا ہے کہ عصبی عمل اور خود حس میں تغیر واقع ہو جاتا ہے اور رجحانی جو ہوتی ہے وہ متغیرہ شکی حالت کی براہ راست شعوری تلازم ہوتی ہے۔ ایک کے خیال کے مطابق تقابل کی اصل نفسیاتی ہے۔ دوسرے کے نزدیک یہ خالص عضو یاتی اسباب کی بنا پر ہوتا ہے۔ اوپر جو واقعات درج کئے گئے ہیں جہاں کہ لونی تقابل ظاہر نہیں ہوتا (ایسی زمین پر جس میں بہت سی میز خصوصیات ہوتی ہیں ایسے میدان پر جس کی حدود میں یاہ خطوط ہوتے ہیں) نفسیاتی نظریہ اس کو ایسے واقعات سے منسوب کرتا ہے کہ ان حالات میں ہم رنگ کے چھوٹے حصہ کو سطح کے اوپر ایک متقل شے سمجھتے ہیں اور اس کو ایسی شے خیال کرتے ہیں۔ ذائد دعوے سے یہ نہیں سمجھتے کہ وہ ایسی چیز ہے جس پر زمین کا رنگ پڑا ہے عضو یاتی نظریہ کہتا ہے کہ تقابل کا اثر اس وقت بھی پیدا ہوتا ہے مگر یہ کہ حالات اس قسم کے ہوتے ہیں کہ رنگ اور چمک کے خفیف تغیرات جو اس کی بنا پر ہوتے ہیں غیر محسوس ہو جاتے ہیں۔

ان دونوں نظریوں کا ہم نے اجمالی تذکرہ کیا ہے۔ اور اس طرح سے یہ دونوں مساوی طور پر قرین صحت معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن ہیزنگ نے تشاللات مابعد کے اعتبارات سے یہ بات قطعی طور پر ثابت کر دی ہے کہ تشکیک کے ایک حصہ کے اعمال اس کے گرد و پیش کے حصوں کو متاثر کرتے ہیں اور ایسے حالات میں متاثر کرتے ہیں کہ جن میں دھوکہ کا امکان ہی نہیں ہوتا۔ تقابل کے واقعات کو اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے منطابہر ممکن ہے کہ اس سبب پر مبنی ہوں جن واقعات کی

سبھی تحقیق کرو یہ ضرور ظاہر ہوگا کہ نفسیاتی نظریے کے حامیوں نے اپنے اختیارات کو کافی احتیاط کے ساتھ انجام نہیں دیا ہے۔ وہ تدریجی تقابل کو خارج نہیں کرتے۔ نظر کے جانے سے جو تغیرات ہوتے ہیں ان کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور تغیر پیدا کرنے والے اثرات کا جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے لحاظ رکھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اگر ہم ہجرت تقابل کے سب سے نمایاں اختیارات کو جائز تو اس بات کو آسانی کے ساتھ ثابت کر سکتے ہیں۔

ان میں سے سب سے معروف اور سب سے زیادہ آسانی کے ساتھ مبہا ہونے والا اختیار وہ ہے جو اختیار میرس کے نام سے مشہور ہے۔ خاکستری رنگ کے کاغذ کا ایک ٹکڑا ایک رنگین پائین پر رکھا جاتا ہے اور دونوں کو ایک شفاف سفید کاغذ سے ڈھک دیا جاتا ہے۔ ایسی صورت میں خاکستری حصہ تقابلی رنگ اختیار کر لیتا ہے جو پائین کا تنعم ہوتا ہے اور جو اس کاغذ میں جو اس پر ہوتا ہے سفیدی کی ایک جھلک کے ساتھ چمکیں ہے۔ یہ پہلے ہولٹس اس منظر کی اس طرح سے توجیہ کرتا ہے۔

”اگر پائین کا رنگ سبز ہوتا ہے تو کاغذ جو اس کے اوپر ہوتا ہے وہ بھی سبزی مائل معلوم ہوتا ہے۔ اب اگر اوپر کا کاغذ غیر محسوس طور پر خاکستری کاغذ تک پھیل جائے تو ہمیں ایسا معلوم ہوگا کہ ہمیں کوئی شے سبزی مائل کاغذ میں سے نظر آرہی ہے اور وہ شے گلابی معلوم ہوگی تاکہ اس سے سفید روشنی پیدا ہو۔ لیکن اگر خاکستری دھبے کی حدود اس قدر مقرر ہوں کہ یہ ایک مستقل شے معلوم ہوتی ہو تو سبزی مائل حصہ کی سطح کا تسلسل باقی نہیں رہتا۔ اور ہم اس کو ایسی خاکستری شے خیال کرتے ہیں جو اس سطح پر رکھی ہوئی ہے۔“

اس طرح زیادہ رنگ سے خاکستری کاغذ پر حدود بنانے سے یا شفاف کاغذ پر ایک اور خاکستری کاغذ رکھنے سے (جس کی جگہ کا درجہ وہی ہو) اور دونوں خاکستری رنگوں کا مقابلہ کرنے سے تقابلی رنگ کے اثر کو باطل کیا جاسکتا ہے۔ اب ان میں سے کسی ایک پر سبھی تقابلی رنگ ظاہر نہیں ہوتا۔

ہیزنگ یہ ثابت کرتا ہے کہ اس کے یہ معنی لینے صحیح نہیں۔ اول تو اختیار کو اس طرح سے مرتب کیا جاسکتا ہے کہ ہم کو دھوکہ سے یہ یقین نہ ہو کہ ہم کو رنگین واسطے

خاکستری رنگ کی شے نظر رہی ہے۔ ایک خاکستری رنگ کے کاغذ کے تختہ سے پانچ پانچ ملی میٹر پر چوڑی پٹیاں اس طرح سے کاٹ کر خاکستری پٹی کے بعد ایک حصہ اتنا ہی خالی رہ جائے اور خاکستری پٹیاں اس خاکستری تختہ سے ایک طرف سے چڑی رہیں جس سے ایک طرح کے لوہے کے جنگلے کی سی شکل معلوم ہونے لگے۔ اس کو ایک کپڑے پر پھیلا کر پھر چھو اور ان کو ایک شفاف کاغذ سے دھک دو اور ان سب پر ایک سیاہ چوکھٹا رکھ دو جس سے تمام کنارے ڈھک جائیں اور صرف پٹیاں نظر آتی رہیں جواب اس طرح سے ہوں گی کہ ان میں سے ایک سبز اور ایک خاکستری۔ خاکستری پٹی پر نہایت ہی قوی تقابلی رنگ معلوم ہوگا اور چونکہ خاکستری پٹیاں بھی اتنی ہی جگہ میں کو ہوتی ہیں جتنی میں کہ سبز اس لئے ہم کو یہ دھک نہیں ہونا کہ ہم خاکستری پٹیوں کو سبز پائین میں سے دیکھ رہے ہیں۔ ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے اگر ہم ٹوکے کے نمونہ کا ٹکڑا اس طرح سے بنیتے ہیں کہ ایک دھاری سبز اور ایک خاکستری اور پھر ان کو ایک شفاف کاغذ سے ڈھک دیتے ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر وہ جس عضویاتی اسباب کی بنا پر ہوتی ہے اور فی الحقیقت جس ہوتی ہے اور وہ کون ہیں ہوتی جس سے کہ تقابل کا اثر پیدا ہوتا ہے تو کیا رنگ اس وقت نہیں رہتا جب خاکستری ٹوکے کی حدود متعین کر دی جاتی ہیں جس کی وجہ سے ہم اس کو ایک مستقل شے کی حیثیت سے پہچان سکتے ہیں۔ اول تو یہ ہے کہ اس سے لازمی طور پر ایسا نہیں ہوتا جو کہ اگر اختیار کیا جائے تو آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے۔ تقابلی رنگ باوجود سیاہ خطوط کے اکثر بین طور پر مرمی رہتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے بھی نہایت واضح وجوہ موجود ہیں کہ رنگ میں تغیر کو نکرو ہوتا ہے۔ ہم وقت تقابل ہمیشہ حدود کے قریب سب سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ لیکن اب ایک تنگ سیاہ حدود دونوں میدانوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے اور یہ خود تقابل کی وجہ سے دونوں حصوں کی سفیدی کو قوی کرتا ہے جو پہلے سے تھوڑے سے رنگین تھے۔ اور سفید و سیاہ پر تقابلی رنگوں کا اثر نہایت ہی موافق حالات میں نمایاں ہوتا ہے۔ اس طرح سے حد بندی کرنے سے تو خفیف رنگ کے خلافت کو بالکل غیر محسوس بنا سکتے ہیں جس کا اس طرح سے سبب بہ ہو سکتا ہے کہ ایک خاکستری پائین پر ایک ہلکے رنگ کاغذ کا ٹکڑا رکھو اور اس کو

سینہ شفاف کاغذ سے ڈھانک دو اور پھر رنگین ٹکڑے کی جابندی کرو۔ اس طرح سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ متقابل میدان کے ایک مستقل شے سمجھ لینے سے اس رنگ میں خلل واقع نہیں ہوتا بلکہ چند عصبوی تغیرات ہوتے ہیں جن کی آسانی سے توجیہ ہو سکتی ہے۔

یہی بات اس حالت میں بھی ثابت کی جا سکتی ہے جب شفاف کاغذ پر ایک دوسرا خاکستری ٹکڑا رکھا جاتا ہے اور اس کا نیچے کے ٹکڑے سے مقابلہ کیا جاتا ہے مختلف چمک کے کاغذ استعمال کرنے میں جو گڑبڑ ہوتی ہے اس سے بچنے کے لئے دوسرا ٹکڑا بالکل ایسا ہی خاکستری ہو مگر پہلا اور اس کی صورت یہ کی جائے کہ پہلے ایک سیاہ ٹکڑا خاکستری کاغذ سے ڈھانک دیا جائے اور پھر دونوں میں سے الٹی میٹر میں سے ایک ٹکڑا اکھاٹ لیا جائے۔ تدریجی تقابل سے قطعی طور پر سمجھنے کے لئے جو بہت ہی آسانی کے ساتھ منظر کو پیچیدہ بنا دیتا ہے ہم کو تکلیف دہ رنگین روشنی کے رابنتہ تیجیات کو بالکل روک دینا چاہئے۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ شفاف کاغذ کے ٹکڑے کو ایک شیشے پر رکھیں جس کے پاروں طرف ہمارے ہوں۔ کاغذ کے نیچے پہلے خاکستری ٹکڑا رکھو۔ دوسرے خاکستری ٹکڑے کو ایک تار کے ذریعہ سے شیشے کے ٹکڑے سے ۲ یا ۳ سینٹی میٹر اوپر رکھو۔ اب دونوں ٹکڑے سوائے کناروں کے بالکل یکساں معلوم ہوں گے۔ اب دونوں ٹکڑوں پر اس طرح سے نظر جاؤ کہ آنکھوں میں صحیح تطابق نہ ہو جس کی وجہ سے وہ ایک دوسرے کے ایسے قریب نظر آئیں گے کہ ان کے مابین بہت ہی تھوڑا سا خلل ہوگا۔ اب شیشے کے ٹکڑے کے پیچھے ایک سبز شیشے کا ٹکڑا لگا دو۔ اس کے لگنے ہی تقابل دونوں ٹکڑوں پر ایک وقت میں نمایاں ہو جائے گا۔ اگر یہ اوپر کے ٹکڑا سے پر کم نمایاں ہو تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس کے کنارے نسبتاً سیاہ ہوتے ہیں اس کے اندر ناہمواریاں ہوتی ہیں وغیرہ جب تطابق صحیح ہوتا ہے اس وقت بھی کوئی اہم تغیر واقع نہیں ہوتا اگرچہ اس وقت بھی اوپر کے ٹکڑے کا وہ سرا ہو روشنی کی جانب ہوتا ہے اور وہ جو تاریکی کے رخ پر ہوتا ہے کچھ نہ کچھ گڑبڑ پیدا کرتے ہیں۔ اس نظر حملے سے تقابل کمزور ہوتا ہے اور آخر کار یہ وقت امانے کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس کی وجہ سے ان ٹکڑوں اور زمین کے مابین امتیاز نہیں رہتا۔ اب اگر سبز راحت کو نیچے سے نکال لو تو متعاقب

مالے کی بنا پر دونوں کھڑے بیڑ ہو جائیں گے۔ اگر آنکھ آزادی کے ساتھ حرکت کرتی ہے تو یہ آخر الذکر مظاہر ظاہر نہیں ہوتے لیکن تقابل باقی رہتا اور قوی ہو جاتا ہے، تسلیم ہو لٹھڑے جب یہ دیکھا تھا کہ پیچے کے کھڑے کا تقابل نحو ہو گیا ہے تو اس وقت اس کی یہ وجہ تھی اس لئے نظر کو جما دے رکھا تھا۔ اس اعتبار میں اوپر کے ٹکڑے کو غلط رکھنے یا سروں کے چاک کے فرق سے یا اور نامہوار یوں سے خلل واقع ہو سکتا ہے۔ مگر اس کے ایک مستقل شے سمجھنے سے جو کہ ایک رنگین سطح پر پڑی ہو فرق واقع نہیں ہوتا اور اسی پر نفیاتی توجیہ کا مدار ہے۔

اسی طرح سے تقابل کی دوسری صورتوں میں بھی نفیاتی توجیہ کے وہاں بھی کو غیر شافی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ گھومنے والے چکروں سے کہ ان کا کہ لسیا جاتا ہے جو عہدہ تقابلی مظاہر کے پیدا کرنے میں خاص طور پر موثر ہوتے ہیں کیونکہ تمام نامہواریں مٹ جاتی ہیں اور بالکل یکساں سطح رہ جاتی ہے۔ ایک سفید چکر پر رنگین ٹکڑوں کو ترتیب دیا جاتا ہے جن کے مابین سیاہ جگہاں مل جاتی ہیں۔ اس طرح سے کہ جب چکر کو گھمایا جاتا ہے تو سفیدی سیاہی اور رنگ کے ساتھ مل جاتی ہے جس کا ایک ایسا رنگین چکر بن جاتا ہے جس میں ٹکڑوں کمزور ہوتا ہے اور جس پر ایک خاکستری حلقہ ہوتا ہے۔ خاکستری حلقہ پر تقابل کے ذریعہ اس راحت کا رنگ آ جاتا ہے جو اس کے گرد پیش ہوتا ہے۔ تسلیم ہو لٹھڑ اس واقعہ کی اس طرح سے توجیہ کرتا ہے۔ "جن رنگوں کا آپس میں مقابلہ ہوتا ہے ان کا فرق حقیقت سے زیادہ یا تو

اس فرق ہی کی بنا پر کمزور ہوتا ہے اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ صرف ہی موجود ہوتا ہے اور صرف ہی توجہ کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اسی حالت میں نسبت اس کے جب یہ بہت سوں کے درمیان ہوتا ہے اس سے نسبت قوی اثر سام ہوتا ہے یا یہ ہوتا ہے کہ سطح کے مختلف رنگ سطح کے ایک زمینی رنگ کے تیزات خیال کے بدلنے میں مثلاً جیسا کہ اس پر مایوں کے بڑے سے ہو سکتا ہے یا رنگین آنکھ مالت سے یا رنگین روغن یا گرد کے استخراج سے ہو سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خارجی طور پر مبرز سطح کے اوپر خاکستری ذریعہ پسہ داکر نے کے لئے سرخی مال رنگ کی ضرورت ہوتی ہے۔"

یہ توجیہ آسانی کے ساتھ غلط ثابت کی جاسکتی ہے اور اس کی صورت یہ ہے ایک چکر کے اوپر پتلے سنر اور خاکستری حلقے بنائے جائیں اور ان حلقوں میں سے ہر ایک میں مختلف درجہ کا خلوص پیدا کیا جائے۔ ایسی صورت میں تقابل نمایاں ہو جاتا ہے اگرچہ زمین کا کوئی رنگ نہیں ہوتا۔ اور اب ایک فرق نہیں ہوتا بلکہ بہت سے ہوتے ہیں۔ جن واقعات کو سیلم ہولٹز اپنے نظر سے کی تاہم میں پیش کرتا ہوں ان سے ان کی تردید کا بھی کام لیا جاسکتا ہے۔ وہ اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اگر زمین کا رنگ بہت زیادہ گھرا ہوتا ہے یا اگر خاکستری حلقے کے گرد سیاہ دائرے ہوتے ہیں تو تقابل کمزور ہو جاتا ہے۔ اور یہ کہ اگر سفید کاغذ کو نیچے زمین پر رکھا جائے تو کسی قسم کا تقابل پیدا نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ جب خاکستری حلقے کا اس قسم کے کھوٹے سے مقابلہ کیا جاتا ہے تو اس کا تقابلی رنگ یا تو کلیتہً زایل ہو جاتا ہے یا ایک حد تک کم ہو جاتا ہے۔ نیز رنگ ان تمام دعاوی کی عدم صحت ظاہر کرتا ہے۔ مناسب حالات میں تقابل کو سیاہ حدود کے ذریعہ باطل کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اگرچہ قدرتی طور پر یہ خلل پیدا کرنے والا عنصر ہوتا ہے۔ اگر چمک کی زیادتی کے احتمال سے بچنا ہو تو میدان کے خلوص کی زیادتی نسبت گہرے خاکستری رنگ کی طالع ہوتی ہے جن پر تقابلی رنگوں کا نسبت کم آسانی کے ساتھ اور اک ہوتا ہے۔ سفید کاغذ سے اگر احتیاط کے ساتھ کام لیا جاوے تو اس سے بالکل مختلف نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ تقابلی رنگ اس پر اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب اس کو پہلے نیچے ماحبت پر رکھا جاتا ہے۔ لیکن اگر اس کی طرف ہوشیاری کے ساتھ نظر جمائی جاتی ہے تو تقابلی رنگ نہایت سرعت کے ساتھ اس پر سے بھی اوجھل ہو کر سے بھی دونوں پر سے کم ہو جاتا ہے اور اس کے اباب دہی ہوتے ہیں جن کو اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ صحیح طور پر مشاہدہ کرنے کے لئے پہلے اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ متعاقب تقابل کی وجہ سے جو پیچیدگی ہوتی ہے پہلے اس کا تدارک کیا جائے اور اس کی یہ صورت ہے کہ پہلے سفید کاغذ کو رکھو پھر اس کے اوپر چکر کے مابین ایک خاکستری کاغذ ڈال کر دو۔ آنکھوں کو سکون دو۔ چکر کو گھمادو نظر کو پہلے سفید کاغذ پر جماؤ پھر خاکستری کاغذ کو نکال ڈالو۔ تقابل فوراً اور نہایت ہی واضح طور پر پیدا ہوتا ہے اور ہمیں نظر جمائے رکھنے سے جو یہ رفتہ رفتہ زایل ہوتا ہے اس کا بغور مطالعہ کر سکتے ہیں۔

تقابل کے بعض اور واقعات کا مختصر اذکر کہ دنیا کافی ہوگا۔ نام نہاد آئینے کا اعتبار اس طرح سے ہوتا ہے کہ ایک سبز شیشے کے ٹکڑے کو ۴ درجہ آڑا کر کے رکھا جاتا ہے اس طرح سے کہ دو سفید سطحوں پر ایک زاویہ بنے جن میں سے ایک افقی ہو اور ایک عمودی۔ ہر ایک سفید سطح پر ایک میاہ نقطہ ہوتا ہے۔ جو افقی سطح پر ہوتا ہے وہ شیشے میں نظر آتا ہے اور گھڑ سبز معلوم ہوتا ہے دوسرا شیشے کی سطح سے اٹکھ پڑنے سے ہوتا ہے اور تقابل کی بنا پر سرخ معلوم ہوتا ہے۔ اعتبار کو اس طرح سے مرتب کر سکتے ہیں کہ ہم کو سبز شیشے کی موجودگی کا علم نہ ہو بلکہ یہ خیال ہو کہ ہم براہ راست ایک ایسی سطح کو دیکھ رہے ہیں جس کی اوپر سبز اور سرخ نقطے ہیں۔ ایسی حالت میں رنگین واسطے کا لحاظ رکھنے کی بنا پر کسی قسم کا دھوکہ نہیں ہوتا جس کے اندر سے ہم کو یہ خیال ہو کہ ہم نقطہ کو دیکھتے ہیں۔ اس لئے نفسیاتی توجیہ اس حالت میں منطبق نہیں ہوتی۔ نظر کے جانے کی بنا پر جو تدریجی تقابل ہوتا ہے اگر اس کا تذکرہ ہو جائے تو تقابل بہت جلد زائل ہو جاتا ہے جیسا کہ اس قسم کے تمام اعتبارات میں ہوتا ہے۔

رنگین مائیوں کے متعلق عرصہ سے یہ خیال ہے کہ یہ ہم وقت تقابل کے نفسیاتی الاصل ہونے کا قطعی ثبوت ہیں۔ یہ اس وقت بنتے ہیں جب ایک شفاف شے کو دو علیحدہ سمتوں سے مختلف رنگوں سے روشن کیا جاتا ہے۔ جب ایک طرف سے روشنی سفید ہوتی ہے تو اس کا سایہ دوسرے رنگ کی روشنی کا ہوتا ہے اور دوسرا سایہ اس راحت کا ختم ہوتا ہے جو دونوں روشنیوں سے منور ہوتا ہے۔ اب اگر ہم ایک نلی میں جو اندر سے سیاہ ہو رنگین مائیوں کو دیکھیں اور اس پاس کے میدان کے حصوں میں سے کچھ بھی نظر نہ آئے اور پھر رنگین روشنی کو علیحدہ کر دیں تو سایہ اب بھی رنگین معلوم ہوگا اگرچہ وہ حالات جن کی بنا پر یہ پیدا ہوا تھا ختم ہو چکے ہوں گے۔ نفسیاتی اس کو اس امر کا قطعی ثبوت خیال کرتے ہیں کہ رنگ اندازے کی غلطی کی وجہ سے محسوس ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات نہایت آسانی کے ساتھ ثابت کی جاسکتی ہے کہ غلطی میں سے رنگ کے برابر نظر آنے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ روشنی کی وجہ سے تلبکیہ تھک جاتی ہے اور جب رنگین روشنی کو ہٹا دیا جاتا ہے تو رنگ آہستہ آہستہ غائب ہوتا ہے کیونکہ تلبکیہ کا توازن تبدیل تدریج قائم ہو جاتا ہے۔ جب تدریجی تقابل کا اچھی طرح سے تذکرہ

کر لیا جاتا ہے تو اب اس کو خواہ نگی میں سے دیکھا جائے یا یونہی یہ رنگین زمین کے ٹھالینے کے بعد ایک لمحہ بھی نہیں رہتا۔ عضو باقی توجیہ ان تمام مظاہر پر صادق آتی ہے جو رنگین مایوں سے ہوتے ہیں۔

اگر ہمارے پاس ایک چھوٹی سی زمین ہو جس کی روشنی غیر متغیر رہتی ہو اور اس کے گرد ایک بڑا میدان ہو جس کی چمک متغیر ہوتی رہتی ہو تو ہمیشہ آخر الذکر کی چمک کی کمی بیشی سے اول الذکر کی چمک میں کمی بیشی واقع ہوگی حالانکہ بڑے میدان کے متعلق نظر ہر ایسا معلوم ہوگا کہ اس کے اندر کسی قسم کا تغیر واقع ہی نہیں ہوا۔ ایک نہ کہتا ہے۔ ”جس کے دھوکے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم اپنی راحت نظر کی غالب چمک کو غیر متغیر خیال کرنے پر مائل ہوتے ہیں اور اس لئے اس کے اور محد و درمیں کی چمک کے متغیر فرق کو آخر الذکر کی چمک کے تغیر سے منسوب کرتے ہیں۔“

لیکن یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ نتیجہ دھوکہ پر نہیں بلکہ واقعی شبکی تغیرات پر مبنی ہوتا ہے جو کہ حصوں کو متغیر کر دیتے ہیں۔ شبکیہ کے اس حصہ کی ذکاوت جو کہ بڑے میدان سے روشن ہوتا ہے تنکان کی وجہ سے بہت ہی کم ہو جاتی ہے اس لئے چمک کی زیادتی اس سے بہت کم نمایاں ہوتی ہے مبنی کہ یہ اس ذکاوت کی کمی کے بغیر ہوتی۔ لیکن چھوٹی زمین تغیر کو اثر تقابل کے تغیر کی وجہ سے ظاہر کرتی ہے جو اس میں شبکیہ کے گرد و پیش کے حصوں کی وجہ سے ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا واقعات سے یہ بات ثابت ہی واضح طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ لونی تقابل عضو باقی اعمال کی بنا پر ہوتا ہے نہ کہ رائے کی غلطی یا دھوکے کی وجہ سے۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ہمارا دراک لون کبھی کسی حد تک بھی ہمارے اس خیال یا انداز سے متاثر نہیں ہوتا کہ کوئی رنگ کی شے ہمارے سامنے ہوگی۔ اس امر کے غلط انتہاج کی بنا پر کہ کوئی شے ہمارے سامنے ہے ہم کو بلاشبہ رنگ کے دھوکے ہوتے ہیں۔ چنانچہ دان کہ میں ہمیشہ سبز رہنے والے برف سے ڈھکے ہوئے جنگلوں میں آوارہ گردی کا ذکر کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ مجھے یہ خیال ہوا کہ مجھے شاخوں کے اندر سے گہرے نیلے رنگ کے صنوبر سے پیٹے ہوئے پہاڑ نظر آتے ہیں جن کے اوپر برف اور اس پر سورج کی شعائیں پڑ رہی ہیں حالانکہ جو شے نظر آرہی تھی وہ قریب کے

درختوں پر کی سفید برف تھی جس پر کہ سایہ تھا۔
اس قسم کی غلطی بلاشبہ نغیاتی ابواب کی بنا پر ہوتی ہے۔ یہ طواہر کا غلط
اصطلاح ہے جو اختلاف کے پیچیدہ اعمال کے نتیجے ہو جانے کی بنا پر ہوتا ہے
جس میں اس رنگ سے مختلف رنگ کا اشارہ بھی ہوتا ہے جو آنکھوں کے سامنے
ہوتا ہے۔ ائمہ ابواب میں اس قسم کے دھوکوں پر بہت تفصیل کے ساتھ بحث
کی جائے گی۔ لیکن تقابل کے نسبتاً سادہ واقعات کو اس قسم کے دھوکوں کی روشنی
میں سمجھنا غلطی ہے۔ اس قسم کے دھوکوں کو ایک ان کے اندر رافع کیا جاسکتا ہے اور
اس وقت ہم کو حیرت ہوتی ہے کہ یہ ہوئے کیونکہ۔ یہ ناکافی توجہ کی بنا پر ہوتی ہیں
یا اس واقعہ کی بنا پر کہ جو ارتسام ہم کو ہوتا ہے وہ ایک سے زیادہ ممکن معروضوں کی
علامت ہوتا ہے اور اس کی ترجمانی کسی ایک طریق پر ہوسکتی ہے۔ اس میں سے
کسی بارے میں بھی یہ سادہ لونی تقابل کے مشابہ نہیں ہوتے جو بلاشبہ خاص کا ایک منظر
ہوتا ہے جو بلا واسطہ نتیجہ ہوتی ہے۔

میں نے لونی تقابل کے واقعات پر اس تفصیل کے ساتھ جو بحث کی ہے اس
کی یہ وجہ ہے کہ یہ میری اس نظریہ کی مخالفت کی کوشش میں کہ حسین غیر متغیر نفسی اشیا ہیں
جو نسبتاً بلند ذہنی وظائف کے ساتھ موجود ہوتی ہیں تبصرے کے لئے عمدہ موضوع ہے۔
حسیہ اور عقلیہ دونوں کو اس بارے میں اتفاق ہے کہ اس قسم کی حسوں کا وجود ہے۔
خالص حسیہ یہ کہتے ہیں کہ ان میں امتزاج ہو جاتا ہے جس سے کہ اعلیٰ ذہنی عمل بنتا ہے۔
تقلید یہ کہتے ہیں کہ یہ ذہنی فکر اصول کے عمل سے متحد ہو جاتی ہیں۔ خود میں بھی زور شور
کے ساتھ یہ کہ چکا ہوں کہ یہ اعلیٰ ذہنی عمل کے اندر موجود نہیں ہوتیں اور نہ یہ اس کے
اس وقت ساتھ ہوتی ہیں جب یہ موجود ہوتا ہے۔ جو اشیاء ان کے نتیجے ہونے
کا باعث ہوتی ہیں وہ موجود ہوتی ہیں۔ اور اعلیٰ ذہنی عمل بھی انہی اشیا کو جانتا ہے۔
مگر جس طرح سے اس کا علم اشیا ان کے علم کو خارج کر دیتا ہے اسی طرح جب یہ
ہوتی ہے تو ان کو خارج کر دیتی ہے حالانکہ یہ بھی ان کی طرح سے دماغ کے آئی
حالات کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس کے برعکس تقابل کا نغیاتی نظریہ اس بات کا مدعی ہے کہ
حسین اب بھی ذہن کے سامنے غیر متغیر حالت میں ہوتی ہیں حالانکہ آخر الذکر کی ربط

دینے والی فعلیت ان پر آزادی کے ساتھ عمل کرتی ہے اور اس امر کا اپنی تشفی کے مطابق تصفیہ کرتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کیا ہوگا اور یہ اس لحاظ سے کرتی ہے کہ اور سب کیا ہیں۔ ونٹ تو صاف طور پر کہتا ہے کہ قانون انصافیت جس کا قانون نہیں بلکہ ادراک کا قانون ہے اور لفظ ادراک اس کے نزدیک ایک نسبتاً بلند عقلی لے اختیار کی کو ظاہر کرتا ہے۔ اشیا کو اس انداز میں سمجھنے کا طریقہ ایسے فلسفہ سے تعلق رکھتا ہے جس کے معطیات کو خامی اور حقیر سمجھتا ہے اور ان کے باہم ربط دینے کو روحی اور آزاد عمل خیال کرتا ہے۔ دیکھو روح خود حسی واقعات کے اصل خاصہ کو بھی بدل سکتی ہے اگر ایسا کرنے سے یہ ان کو باہم بہتر طور پر مربوط کر سکے۔ مگر اس دشواری سے قطع نظر جو اس امر کے دیکھنے میں پیش آتی کہ حسوں کے بدلنے سے ہم ان کو باہم بہتر طور پر جس طرح مربوط کر سکتے ہیں (کیا یہ بات بدیہی نہیں ہے کہ عکاسی شعور کے مافیہ معنی معروض کا اسی طرح سے جزو ہوتے ہیں جس طرح سے میں جزو ہوتی ہیں تو اول الذکوہ معروض عالم سے اور آخر الذکوہ کو محض معلوم سے منسوب کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ عالم بہر حال فکر کی عجیب و غریب نفس ہوتی ہے جس کے مطابق دماغ کا اپنے حالات پر ایک عدیم المثال رد عمل ہوتا ہے۔ تقابل کے واقعات سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ ایک ہی حقیقی شے سے ہم کو بہ اختلاف حالات مختلف حسین ہو سکتی ہیں اس لئے ہم کو اس بارے میں احتیاط سے کام لینا چاہئے کہ ان میں سے کس کو شے کا حقیقی ناماندہ خیال کریں۔

مظاہر تقابل کے علاوہ اور بہت سے واقعات ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب دو چیزیں ہم پر ایک ساتھ عمل کرتی ہیں تو وہ جس جوان میں سے کسی ایک سے ہوتی ہے مختلف ہو جاتی ہے۔ جلد کی ایک خاص مقدار کو اگر گرم پانی میں ڈبوایا جائے تو اس سے گرمی کی ایک خاص حس ہوتی ہے۔ لیکن اگر زیادہ جلد کو پانی میں ڈبوایا جائے تو اس سے گرمی کی حس بہت زیادہ شدید ہو جاتی ہے۔ کسی کیفیت کے محسوس ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مہیج کی مقدار میں ایک خاص وسعت اور ایک خاص شدت ہو۔ ٹک اور ونڈرلی دونوں لمس اور حرارت کے مابین تمیز کرنے سے قاصر رہے جب ایک کارڈ میں سوراخ کر کے جلد کے ایک تھوڑے سے حصے کو

مس کیا گیا یا حرارت پہنچائی گئی۔ اسی طرح سے اشیاء کے تمامت میں ایک لونی اقل ہوتا ہے۔ ان کی شبیہ جو شکلیہ پر بڑھتی ہے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک خالص جسامت کا ہو ورنہ اس سے رنگ کی حس نہ ہوگی۔ اس کے بالمقابل خارجی اقسام کی زیادہ شدت سے ممکن ہے کہ ذہنی معروض زیادہ مستند ہو جائے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ روشنی بڑھادی جاتی ہے۔ روشنی کے کم و بیش کرنے سے کل کمرہ تنگ ہو جاتا ہے یا پھیل جاتا ہے۔ ان نتائج میں سے کسی کی بھی یہ کہہ کر توجیہ کرنا آسان نہیں ہے کہ رائے کا دھوکہ ہے جو اس حس کی جو کہ ہم کو ہونی ہے غلط علت خارجی سمجھنے کی بنا پر ہوتی ہے۔ نہ یہ ویسے اس مشاہدے میں ثابت کرنا آسان ہے کہ پیشانی کی جلد پر اگر ٹھنڈا پسیہ رکھا جائے تو یہ گرم کی نسبت زیادہ وزنی معلوم ہوتا ہے۔ یا سیزنٹو ڈلی کے اس مشاہدے میں کہ چھوٹے لکڑی کے چکروں کو جب ۱۲۲ درجہ فرن ہیٹ حرارت پہنچائی جاتی ہے تو یہ اکثر اپنے سے بڑے چکروں سے جن کو اس طرح گرم نہ کیا گیا ہو زیادہ وزنی معلوم ہوتے ہیں یا ہال کے اس مشاہدے میں کہ اگر ایک بھاری نقطہ جلد پر حرکت کرے تو پہلے نقطہ کے مقابلہ میں جو اسی رفتار سے حرکت کرتا ہو زیادہ نیز معلوم ہوتا ہے۔

بلیولر اولیہان نے چند سال پہلے بعض انحصار کی ایک عجیب و غریب خصوصیت کی طرف توجہ منعطف کرائی تھی۔ اور وہ یہ کہ آنکھ جلد وغیرہ پر جو اقسام ہوتے ہیں ان کے ساتھ آواز کا بھی احساس ہوتا ہے۔ اس منظر کو بعض اوقات رنگین سماعت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور یہ متعدد بار بیان ہو چکا ہے۔ ابھی حال ہی میں وینیس آرہین کش نے ثابت کیا ہے کہ یہ واقعات ایک نہایت ہی عام قانون کی مثالیں ہیں یہ کہ ہمارے تمام آلات حس ایک دوسرے کی حسوں کو متاثر کرتے ہیں۔ ایسے کھانوں کا رنگ جو اس قدر دور تھے کہ شناخت نہ ہو سکے اس کو آرہین کش کے مریضوں نے اس وقت شناخت کر لیا جب ان کے کان کے برابر دو شاخ سجایا گیا۔ بعض اوقات اس کے برعکس یہ نتیجہ ہوا کہ آواز کی وجہ سے راحت نظر اور تار ایک ہو گئی۔ نظر کی تیزی بڑھ گئی یعنی جو حروف اتنی دور تھے کہ پڑھنے نہ جاسکتے تھے وہ اس وقت پڑھنے لگے جب کان کے قریب دو شاخ

بجایا گیا۔ ارہین ٹش نے اپنے اعتبار کو متغیر کر کے یہ دریافت کیا ہے کہ تارخ سب پر مرتب ہوتے ہیں یعنی وہ آوازیں جو سماعت کی حد پر تھیں اس وقت اچھی طرح سنائی دینے لگیں جب آنکھوں کے سامنے مختلف قسم کی روشنیوں لائی گئیں۔ بوذا فلس حرارت و برودت کی حس وغیرہ میں روشنیوں کے سامنے لانے اور آوازوں کے پیدا کرنے سے تغیرات ہوئے۔ اثر کے اعتبار سے مختلف افراد میں باہم فرق ہوتا تھا۔ مگر جن پر بھی اعتبار کیا گیا ہے ان سب پر اثر ضرور ہوا۔ یہ منطابہر کسی حد تک حس کے ان اثرات کو یاد دلاتے ہیں جو اس سے عقلی انقباض کی قوت میں واقع ہوتے ہیں جن کا کمسٹر فی ریل نے مشاہدہ کیا ہے اور جن کا ذکر بعد میں آئے گا۔ ان سب سے زیادہ معروف مثالیں شور اور روشنی سے الہم کے اور کل متلازم حصوں سے مثلی کے بڑھ جانے کی ہے۔ جو اشخاص کسی مرض میں مبتلا ہوتے ہیں وہ پہلی طور پر خاموشی اور تاریکی کے جویاں ہوتے ہیں۔

غالباً اس بارے میں شخص کو اتفاق ہو گا کہ اس قسم کے تمام واقعات کی توجیہ کرنے کا بہترین طریقہ عضویاتی ہے۔ یقیناً ایسا ہوتا ہو گا کہ دماغی عمل دوسرے توجیہ کے داخل ہونے سے یا تو قوی ہو جاتا ہے یا کمزور پڑ جاتا ہے۔ غالباً یہاں کوئی شخص بھی نفسیاتی توجیہ کو ترجیح نہ دے گا۔ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی رد عمل اور کثرت بھیجیات کے تمام واقعات اسی قسم کے حالات ہوں گے اور یہ کہ عضویاتی توجیہ ہر جگہ سب سے سادہ اور بہترین ہوتی ہے۔ جب ہر وقت سرخ اور سروروشنیوں سے ہم کو زرد دکھائی دیتا ہے جب بستک کے تین سروں سے ہم کو ایک راگ سنائی دیتا ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ سرخ اور سروروشنیوں کی حس اور تینوں سروں کی حس علیحدہ علیحدہ دماغ میں داخل ہوتی ہے اور اس کے اندر یا اس کی مضامنی غلبیت سے زرد رنگ اور راگ کے اندر متحد ہو جاتی ہو بلکہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ روشنی یا ہوائی امواج کی کثرت نئے قشری اعمال کو پیدا کر دیتی ہے جس کے مطابق زرد رنگ اور راگ کا احساس ہوتا ہے۔ جب استیا کے سنی او صاف ہمارے بلند ترین فکر کے معروضات میں داخل ہوتے ہیں تو یقیناً ایسا ہی ہوتا ہے۔ ان کی علیحدہ علیحدہ حسین جوں کی توں موجود نہیں ہوتیں بلکہ ان کی جگہ بلند تر نکرے لینا ہے جو اگرچہ ان سے

مختلف نفسی و مدت ہوتا ہے مگر انھی حسی اوصاف کو جانتا ہے جن کو وہ جانتے تھے۔
 باب ۶ میں جو اصول بیان کئے گئے تھے ان کی اس نئے سلسلہ میں تائید ہونی
 معلوم ہونی ہے۔ تم ایک خیال یا ایک حس کو بہت سے خیالوں یا حسوں سے نہیں
 بنا سکتے صرف براہ راست اختیار ہی سے ہم کو اس کا علم ہو سکتا ہے کہ جب ہم پر
 ایک وقت میں بہت سے مہیج مائل ہوں تو ہم کو کس خشنے کا ادراک ہوگا۔

حس کا خارجی اطلاق

ہم اکثر یہ سنتے ہیں کہ ہماری تمام حسیں ابتداءً ہم کو ذہنی یا داخلی معلوم ہوتی ہیں
 اور یہ بعد میں ہمارے ایک خاص عمل سے خارج میں آتی ہیں یا ان کا اطلاق ہوتا ہے
 جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ خارجی دنیا میں واقع ہیں۔ چنانچہ پروفیسر لیڈ کی قیمتی
 تصنیف میں ہم کو یہ عبارت ملتی ہے۔

”حسین..... ذہنی حالتیں ہوتی ہیں جن کا مقام (جس حد تک کہ یہ کہا جاسکتا
 ہے کہ ان کا کوئی مقام ہوتا ہے) ذہن ہوتا ہے۔ ان حسوں کا محض ذہنی حالتوں سے
 طبیعی اعمال میں منتقل ہونا جو حوالی جسم میں واقع ہوتے ہیں یا اشتیاق کے ان اوصاف
 میں ہونا جو مکان کے اندر جسم سے خارج واقع ہوتی ہیں ایک ذہنی عمل ہے۔ اس کو
 ذہنی اکتساب بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ ایسا عمل ہوتا ہے جو اپنے کمال کی حالت میں
 ترقی کے ایک طویل و پیچیدہ عمل سے عالم وجود میں آتا ہے۔ حاسہ کے اختصارات
 کے درست کرنے کے عمل میں دو منزلیں قابل غور اور نہایت ہی اہم ہیں اور ان پر
 خاص توجہ کی ضرورت ہے۔ ان میں سے اول تو جسم کے اندر تعین مقام یا حسوں کا
 محض ذہنی حالتوں سے ایسے اعمال یا اسباب میں منتقل ہونا ہے جن کے متعلق یہ تسلیم
 کیا جاتا ہے کہ یہ جسم کے کم و بیش مقررہ نقاط پر واقع ہو رہے ہیں۔ دوسرے خارجی اطلاق
 ہے جس کو بعض اوقات خارجی ادراک بھی کہتے ہیں جو ان حسوں کو ایسی اشتیاق کے
 اوصاف ہونے کی حیثیت سے جو مکان کے ایک حصہ میں ہیں اور جسم سے ملی ہوئی ہیں یا

اس سے کم و بیش فاصلہ پرتا ہے ایک وجود خارجی دیے کے مساوی ہے۔
مجھے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نظر سے لے کر محض سی بھی شہادت موجود نہیں
ہے۔ یہ صرف اس رائے پر مبنی ہے کہ ہماری حسوں میں دراصل مکان کا تصور نہیں ہوتا
اور یہ ایسی رائے ہے جس کے متعلق مجھے تو یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ میں اس کے سمجھنے
سے قاصر ہوں۔ میں جب سامنے دیکھتی ہوں تو ہائیڈروجن کی الماری کی طرف نظر ڈالتا ہوں
تو میں ایک بڑی ممتد قسم کی خارجی حقیقت کے علاوہ جملہ کا کہ مجھے اس وقت ادراک
ہو رہا ہے کسی ایسے احساس کا تصور نہیں کر سکتا اگرچہ کتنا ہی خیالی کیوں نہ ہو مجھے اس سے
پہلے کبھی ہوا ہو۔ یہ بات کہ ہم کو اشیا کا جو احساس ہوتا ہے وہ اول ذہنی ہوتا ہے
حقیقت سے اس قدر بعید ہے کہ واقعہ اس کے بالکل برعکس معلوم ہوتا ہے۔ ہمارا سب سے
تدبیر سب سے زیادہ جلی سب سے کم ترقی یافتہ شعور خارجی قسم کا ہوتا ہے اور ہم کو
داخلی دنیا کا شعور صرف اس وقت ہوتا ہے جب تحلیل ترقی کر جاتا ہے۔ اس کے بعد
ہم اس کو خارجی دنیا سے حاصل کردہ ثروت سے جس سے کہ ہم شروع میں واقف
تھے ترقی دیتے چلے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ شعوری بن جاتے ہیں۔ مگر ذہنی شعور کا
جو خود سے ذہنی ہونے کی حیثیت سے واقف ہوا ابتداء وجود نہیں تھا۔ حتیٰ کہ الم و درد
بھی ابتداءً یقیناً خارج میں محسوس ہوتا ہے یعنی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شے
مکان میں ہے اس وجہ سے اس کا مقام ذہن میں نہیں بلکہ جسم کے کسی حصہ میں
ہوتا ہے۔

”ایک ایسی حس جو نہ حرکت کرنے کی تسویق پیدا کرے اور نہ کوئی خارجی اثر
پیدا کرنے کا رجحان رکھتی ہو بلکہ یہ ہے کہ وہ ایک جاندار کے لئے بیکار ہوگی۔
ارتقاء کے اصول کے بموجب اس قسم کی حس کا کبھی نشو و نما نہیں ہو سکتا۔ لہذا
ہر حس دراصل کسی خارجی اور محسوس کرنے والے سے علیحدہ کسی شے سے تعلق رکھتی ہے
(اینگلی مین کے مشابہت کے مطابق) مابہل حیوان کی ایک قسم اپنے معدوں کو اس
وقت منقبض کر لیتی ہے جب کوئی خارجی شے ان کے اجسام سے مس کرتی ہے
اگرچہ یہ خارجی اجسام خود ان کی نوع دوسرے افراد کے معدے ہی ہوں
حالانکہ خود ان کے معدے کے باہمی مس سے اس قسم کا انقباض نہیں ہوتا۔ لہذا یہ

ادنی حیوان بھی خارجی دنیا کو محسوس کر سکتے ہیں حتیٰ کہ علیّت کے خلتی تصورات اور غالباً مکان کے کسی واضح شعور کے بغیر حقیقت یہ ہے کہ یہ یقین کہ ہم سے خارج میں کوئی نئے موجود ہے فکر سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ جس سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ اسی بنیاد پر قائم ہے جس بنیاد پر کہ خود ہمارے وجود کا یقین ہوتا۔۔۔۔۔ اگر ہم نوزائیدہ جانوروں کے طرز عمل پر غور کریں تو ہم کو ان سے یہ ظاہر ہوتا معلوم نہیں ہوتا کہ ان کو سب سے پہلے حسوں کا بہ حیثیت خارجی سببانات کے شعور ہوتا ہے۔ اس حیرت انگیز یقین کی توجیہ میں جس کے ساتھ وہ اپنی حسوں سے کام لیتے ہیں (اور جو تلباتی و توارث کا نتیجہ ہے) ہم کو یہ کہنا زیادہ قرین محنت معلوم ہوتا ہے کہ یہ خارجی عالم کے خلتی و جہان کا نتیجہ ہے۔۔۔۔۔ بجائے اس کے کہ ہم حس کی خالص موضوعیت سے آغاز کریں اور پھر یہ دریافت کریں کہ اس کو خارجی حیثیت کیونکر حاصل ہوئی ہوگی ہم کو حس کے اندر خارجیت کو فرض کر کے گفتگو کا آغاز کرنا چاہئے اور پھر یہ ظاہر کرنا چاہئے کہ کس طرح فکری شعور کے لئے اخراذ کر کی ترجمانی ایک شے کے نتیجے کے طور پر ہوتی ہے اور مختصر یہ ہے کہ کس طرح سے اصلی اور فوری خارجیت میں منتقل ہو جاتی ہے۔“

دوسری گڑبڑ جو حسوں کے لئے ہر قسم کی خارجی خصوصیت سے انکار کر دینے سے زیادہ عام ہے یہ مفروضہ ہے کہ یہ دراصل جسم کے اندر واقع ہیں اور خارج میں ان کا اظلال ایک ثانوی عمل سے ہوتا ہے۔ موسیوین کے نزدیک یہ ثانوی رائے جس حد تک کہ حس کے مقام کا تعلق ہے ہمیشہ غلط ہوتی ہے۔ مگر اتفاق سے یہ ایک حقیقی شے کی طرف اشارہ کرتی ہے جو اس وقت اس سمت میں ہوتی ہے جس سمت میں کہ حس کا اظلال ہوتا ہے۔ چنانچہ اس مصنف کے قول کے مطابق ہم اس کو حقیقت نہا و ہم کہہ سکتے ہیں۔ خود لفظ حس عضو یا تکیب میں اس طرح سے استعمال ہوتا ہے کہ گویا اس کے معنی وہی ہیں جو طبیعی ارتسام کے ہوتے ہیں خواہ وہ اختتامی آلات میں ہو یا مرکز میں جو اس کی مقدم شرط ہوتی ہے اور یہ سب کچھ اس کے باوجود ہے کہ ہم حس کے معنی طبعی واقعہ کے ہیں بلکہ ذہنی واقعہ کے لیتے ہیں۔ مگر جو لوگ اس سے قطعی طور پر ذہنی واقعہ ہی کے معنی لیتے ہیں وہ بھی اس کے لئے ایک طبعی محل چھوڑ دیتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ خارجی عالم میں یہ عصبی قطععات ہیں

ہوتی ہے جو بھیج ہونے کی صورت میں اس کی پیدائش کا موجب ہوتے ہیں۔ اور پھر (ایک قدم اور آگے بڑھ کر) وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ اسے اپنا وہی مقام بنانا چاہئے جہاں کہ وہ اس کو رکھنا چاہتے ہیں۔ یعنی اس کو اس مقام کا اپنے مسکن کی حیثیت سے علم ہونا چاہئے اور بعد ازاں حرکت کرے جس سے کہ یہ اور کہیں معلوم ہو۔

یہ تمام باتیں نہایت ہی مبہم اور ناقابل فہم معلوم ہوتی ہیں شعور کے متعلق جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں صحیح معنی میں نہیں کہا جاسکتا کہ اس کا مسکن فلان جگہ ہے۔ دماغ سے تو اس کے ترکیباتی تعلقات ہوتے ہیں اور تمام چیزوں سے اس کے وقوعی تعلقات ہوتے ہیں۔ ایک نقطہ نظر سے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ حس اور دماغ ایک ہی جگہ ہیں دوسرے نقطہ نظر سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس جگہ ہے جس جگہ کہ وہ وصف ہے جس کا اس کو وقوف ہو رہا ہے۔ مگر یہ مفروضہ کہ حس ابتداءً خود کو محسوس کرتی ہے بالکل بے بنیاد ہے۔ نہ تو اس کے لئے اولیٰ ظن غالب ہے اور نہ تجربہ کے واقعات سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اس قسم کی واگزازی ہماری حسیات کے اصل وقوعی عمل کا کوئی جزو ہوتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہم اپنی محسوسات کو کہاں محسوس کرتے ہیں۔ یقیناً ایک بچہ جو بوسن میں ابھی پیدا ہوا ہے جس کو اس سمع کے شعاع کی حس ہو رہی ہے جس سے اس کا کمرہ روشن ہے یا محسوس کو اپنے قمیص کے پن کی حس ہو رہی ہے وہ ان چیزوں میں سے کسی کو کبھی ۲، درجہ طول بلد مغرب میں اور ۴ درجہ عرض بلد شمال میں محسوس نہیں کرتا۔ وہ ان کو مکان کی تیسری منزل پر محسوس نہیں کرتا۔ یہ ان کو اپنی اور محسوس سے جو اس کو اسی وقت کمرے کی اور چیزیں سے ہوتی ہوں گی مین لور پر دھننے یا بائیں بھی محسوس نہیں کرتا۔ مختصر یہ کہ وہ ان کے دنیا میں کسی شے کے ساتھ مکانی علاقہ کے سے بالکل واقف نہیں ہوتا۔ شمال اپنی جگہ رکھنا ہے اور پن کی تکلیف اپنی جگہ کھتی ہے۔ مگر ہنوز ان مجاہدوں کو نہ تو اور جگہوں کے مطابق سمجھا گیا ہے اور نہ ان کو اوروں سے متباین کیا گیا ہے۔ یہ بعد میں ہونا ہے۔ کیونکہ وہ جگہیں جن کا ابتداءً اس طرح حسی طور پر علم ہونا ہے بچے کی سکائی دنیا کے عناصر ہوتی ہیں جو مدت العمر اس کے ساتھ رہتے ہیں۔ حافظہ اور بعد کے

تجربات سے وہ ان تجلیوں کی نسبت بہت سی باتیں لکھتا ہے جو اس کو ابتداً معلوم نہ تھیں۔ مگر زندگی کے ختم تک دنیا کے بعض مقامات اس کے لئے ایسے مقامات کے طور پر متعین رہتے ہیں جن مقامات میں کہ وہ جیسے تھیں۔ اور اس سوال کا کہ ننان شے کہاں ہے اس کے پاس صرف یہی جواب ہوگا کہ وہاں ہے اور وہ کسی ابتدائی محسوس کا نام لے دے گا جس کے ذریعہ سے اس مقام کا تعین ہو جائے گا۔ مکان کے معنی ہماری تمام ممکنہ محسوس کے مجموعے کے ہیں۔ کوئی دوسرا مکان نہیں ہوتا جس کا علم بالطن میں موجود ہو یا جو انقلاب انگیز الکسباب سے پیدا ہو جاتا ہو بلکہ ہماری جیسے جو ابتداً بغیر مکان کی محسوسوں سے دی جاتی ہوں۔ محسوس مکان اور اس کے تمام مقامات ہماری عقل میں لاتی ہیں عقل سے حاصل نہیں کرتیں۔

بعد میں بچہ اپنے جسم سے وہ مقام سمجھتا ہے جہاں سے کہ اس کو پن کی تکلیف اور اس قسم کی اور جیسے محسوس ہوتی تھیں یا ہوتی ہیں۔ یہ کہنا اسی طرح سے صحیح نہیں ہے کہ وہ اس الم کا اپنے جسم میں مقام مقرر کرتا ہے جس طرح سے یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ اس الم میں اپنے جسم کا مقام مقرر کرتا ہے۔ دونوں باتیں صحیح ہی ہیں وہ الم اس شے کا جزو ہے جو وہ اپنے جسم سے سمجھتا ہے۔ اسی طرح خارجی دنیا سے بچہ اس کے علاوہ کچھ نہیں سمجھتا کہ یہ وہ جگہ ہے جہاں کہ شمع کا شعلہ اور اس قسم کی اور بہت سی جیسے محسوس ہوتی ہیں۔ وہ شمع کے مقام کا خارجی دنیا میں اسی طرح سے تعین نہیں کرتا جس طرح سے خارجی دنیا کے مقام کا تعین میں نہیں کرتا۔ اور پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ دونوں باتیں کرتا ہے کیونکہ شمع اس شے کا جزو ہے جس کو وہ خارجی دنیا سمجھتا ہے۔

یہ بات (ایسا معلوم ہوتا ہے) تسلیم کرنی جائے گی اور (مجھے یقین ہے کہ) ادراک مکان کے باب میں اور واضح ہو جائے گی لیکن اس ادراک کے بعد نشو و نما اس قدر پیچیدہ ہیں کہ یہ سادہ اصول آسانی کے ساتھ نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ ایک جمیدگی تو اس واقعہ سے پیدا ہوتی ہے کہ اشیاء حرکت کرتی ہیں اور یہ کہ اہل معروض جو ان سے ہم محسوس ہوتا ہے اس کے دو حصے ہو جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک تو ان کے اخبار و آثار کا ہوتا ہے اور دوسرا ان کی کیفیت یا ماہیت کا۔ اس کے بعد ہم متغالبہ کرتے ہیں کہ وہ کہاں تھیں اور اب کہاں ہیں۔ اگر ہم حرکت نہ کریں تو وہ کہاں تھیں کی محسوس

کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ مگر ہم خود بھی حرکت کرتے ہیں اس لئے اس میں بھی تغیر ہوتا ہے اور وہ کہاں نہیں کی واقعی حس ویسی نہیں رہتی جیسی کہ یہ دراصل تھی بلکہ ایک ایسی حس ہو جاتی ہے جس کو ہم محض ممکن خیال کرتے ہیں۔ رفتہ رفتہ ان ممکنہ حسوں کا نظام اصل حسوں کی جگہ لیتا جاتا ہے۔ اوپر اور نیچے موضوعی تصور بن جاتے ہیں۔ مشرق و مغرب واضح بائیں کی نسبت زیادہ صحیح ہو جاتے ہیں وغیرہ اور آخر کار اشیاء کا نظام بعض خیالی چیزوں سے زیادہ صحیح طور پر تعین ہو جاتا ہے۔ نسبت ان کی اس نسبت کے جو ان کو ہمارے اجسام کے ساتھ یا ان اشیاء کے ساتھ ہوتی ہے جن کے ذریعہ سے ان کا نظام ابتداء متعین ہوا تھا۔ اب بات یہ ہے کہ ہمارے اصل تعین مقامات کی یہ نظر ثانی ایک پیچیدہ معاملہ ہوتا ہے۔ اور اس میں بعض واقعات ایسے ہوتے ہیں جن کو فطری طور پر نقل مکان کہہ سکتے ہیں جس کی بنا پر حسیں اس سے زیادہ دور واصل دی جاتی ہیں جہاں کہ یہ ابتداء معلوم ہوتی تھیں۔

اس میں شک نہیں کہ اس تغیر پذیر فاصلے سے زیادہ بہت ہی کم چیزیں حیرت انگیز ہوں گی جو ہماری حسوں کے بہت سے معروضات کے متعلق پیدا کیا جاسکتا ہے۔ کمپی کی بصیرت بٹ کو دور سے سخن کی سطحی سمجھ سکتے ہیں یا خود کمپی پر اگر پوری طرح سے نظر قائم نہ ہو تو ممکن ہے کہ اس سے یہ دھوکہ ہو کہ دور سے پرندہ نظر آ رہا ہے۔ اگر ہم دور بین کے نشیے کے ایک کونے سے دیکھیں اور دوسرے کونے سے دیکھیں تو ہم کو معلوم ہو گا کہ وہی چیزیں جو بہت قریب معلوم ہوتی تھیں بہت ہی دور معلوم ہونے لگی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری تمام ذراہی تعلیم شکی حسوں کے معروضات کے صحیح فاصلے متعین کرنے میں صرف ہو جاتی ہے۔ ایک بچہ چاند کے پچھلے کونے کی کوشش کرتا ہے۔ بعد میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اس حس کا ایسے فاصلہ تک افلاک کرتا ہے جس کے متعلق وہ جانتا ہے کہ اس کی دسترس سے باہر ہے۔ ایک نوجوان کی کیفیت جو پیدائشی نابینا تھا اکثر نقل کی جاتی ہے۔ اس کو موتیا بند تھا۔ سڑجی سیلڈن نے اس کا علاج کیا۔ جب اس کو پہلے پہل نظر آیا تو اس کو فاصلے کا اس قدر کم احساس تھا کہ وہ سمجھتا تھا کہ جس طرح لیس میں آشیاء اس کے بدن کو چھوتی ہیں اسی طرح دیکھنے میں آنکھوں سے کتنی ہیں۔ اور مرثیہ جو ابتداء پیدائشی نابینا تھے اور بعد میں عمل جراحی سے ان کی آنکھیں شش ہوئیں

ان کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ دیکھنے کے بعد چیزوں کے محسوس کرنے کے لئے اپنے ہاتھ اپنی آنکھوں کے قریب لاتے اور جب وہاں کسی شے کو نہ پاتے تو پھر رفتہ رفتہ آگے ہاتھ بڑھاتے تھے۔ ان واقعات سے اکثر لوگوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ہم کو اپنے قدیم ترین بصری معروضات آنکھوں سے بالکل ملے ہوئے محسوس ہوتے ہوں گے۔ لیکن لمسی معروضات بھی اس قسم کے اہام تقام سے متاثر ہو سکتے ہیں۔

اگر ہمارے سر کا کوئی بال کھینچا جائے تو ہم کو جہت کشش کا اس حرکت کی بنا پر جو اس سے ہمارے سر کو ہوتی ہے خاصہ احساس ہوتا ہے۔ مگر کشش کا احساس اسی بال کے لمبوں میں نہیں سمجھا جاتا جو کھینچنا ہے بلکہ سر کی جلد میں سمجھا جاتا ہے اس سے اس واقعہ کا تعلق معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے بال آٹھ لکھ کام زیادہ نہیں دیتے۔ جن جانوروں میں کانٹے دار بال ہوتے ہیں یا وہ چوپائے جن کی موچیں آلات لمس کا کام دیتی ہیں ان کے متعلق مشکل سے شک کیا جاسکتا ہے کہ احساس جڑ سے بڑھ کر خود بال کی نوک تک پہنچ جاتا ہے۔ خود ہم کو قریب قریب ایسا ہی احساس ہوتا ہے جب سر یا ہڈی کے تمام بالوں کو بحیثیت مجموعی مس کیا جاتا ہے ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ جس جلد سے کچھ فاصلہ پر ہو رہا ہے۔

جب جسم میں دھنسے ہوئے اور سخت حصوں مثلاً دانتوں ناخنوں وغیرہ کو چھوا جاتا ہے تو ہم مس کو خارج میں اسی جگہ محسوس کرتے ہیں جہاں کہ یہ ہوتا ہے۔ اور اس سے گہرا یعنی اعصاب کے اختتامات پر نہیں ہوتا۔ لیکن اگر دانت ہلکا ہوا ہے تو ہم کو دوسرے محسوس ہوتے ہیں ایک تو اس کی جڑ میں اور ایک اس کی چوٹی پر۔

اس واقعہ سے اس سخت جسم کے واقعہ تک جو جسم سے عضوی طور پر وابستہ نہیں ہونا بلکہ اتفاقاً اس سے مس رکھتا ہے تین بلا کسی درمیانی درجہ کے ہوتا ہے۔ چھڑی کے سرے سے ہم ہوائیں یا دیوار پر اسی طرح سے حروف بنا سکتے ہیں جس طرح انگلی کے سرے سے اور ایسا کرنے میں جس قدر حصہ پر سے چھڑی گزرتی ہے اس کا احساس بغیر چھڑی کے انگلی کے سرے سے بھی اسی طرح سے ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے نقشہ نویس کو فوری ادراک اپنی پینسل کے سرے سے ہوتا ہے جراح کو اپنی نشتہ کی نوک کا ہونا ہے

اور ڈول لڑنے والے کو اپنے نچر کی نوک کا اس وقت ہوتا ہے جب یہ دشمن کی جلد میں گھس رہا ہے۔ جب ہم ایک فرقتش سیرٹھی کے وسط میں ہوتے ہیں تو ہم کو صرف یہ محسوس نہیں ہوتا کہ ہمارا پاؤں ایک درجے پر ہے بلکہ یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ سیرٹھی کے پائے بھی زمین پر ہیں۔ اگر ہم تفضل کو ہے کے دروازے کو ہلاتے ہیں تو ہم کو وسط محسوس ہوتا ہے جس پر کہ ہمارے ہاتھ ہوتے اور حرکت کرتے ہیں مگر ہم کو سروں کا جو بھی اسی طرح سے محسوس ہوتا ہے جہاں چولیں اور تفل ہوتے ہیں اور ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تینوں ایک ساتھ ہی محسوس ہو رہے ہیں۔ بالیں ہم وہ جگہ جہاں کہ جس محسوس ہوتا ہے ہمیشہ جلد ہوتی ہے جس کی حسوں کی بعض اوقات توسلحہ پر کی اشیا کی صورت میں نر جانی ہوتی ہے اور بعض اوقات ایسی اشیا کی صورت میں ہوتی ہے جو ایک فاصلہ پر ہوتی ہیں۔

اور اک مکان کے باب میں معلوم ہو گا کہ ہم کو خود اپنی حرکت کا جو احساس ہوتا ہے وہ زیادہ تر ہمارے کھوسنے والے مفال کی حیثیت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ بعض اوقات اپنی کہنی کے جوڑ پر توجہ کو مرکوز کر کے ہم خود جوڑ کے اندر حرکت محسوس کر سکتے ہیں۔ لیکن ہم کو ہمیشہ اس کے ساتھ ہی اس راستہ کا بھی شعور ہوتا ہے جو حرکت کے دوران میں ہماری انگلی کے سرے نصایں قائم کرتے ہیں لیکن انگلی کے سروں میں طبعی طور پر کسی طرح سے حرکت ہے تب نہیں ہوتا۔ اگر ہماری کہنی کے پیچھے کے عصب پر ضرب لگتی ہے تو یہ اس میں اور انگلی کے سروں دونوں میں محسوس ہوتی ہے۔ کہنی کے سُن ہو جانے سے انگلیوں میں تکلیف ہوتی ہے۔ اگر عصبی خرطوموں میں سے برقی موجیں گزاری جاتی ہیں خواہ وہ جلدی ہوں یا غاص حسوں کی تو یہ ایسی حسوں کا باعث ہوتے ہیں جن کا منقسم ان عصبی ریشوں سے دور محسوس ہوتا ہے جن میں سے کہ برقی موجیں گزاری گئی ہیں جن اشخاص کا بازو یا ٹانگہ کاٹ ڈالی جاتی ہے، ان کے متعلق یہ ایک مشہور بات ہے کہ وہ اپنے کھوئے ہوئے ہاتھ یا پاؤں کا ایک مبہم احساس رکھتے ہیں۔ اگر ان کو یہ احساس ہر وقت نہ بھی ہو تو بھی کبھی کبھی ہوتا ہے یہی اوقات ان اعصاب کے شہج کرنے سے ہوتا ہے جو مصنوعی پاؤں میں دبے ہوئے ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر میل کہتے ہیں کہ میں نے حال ہی میں ایک شخص کے جسم میں سے بجلی گزاری جس کا شانہ کٹا ہوا تھا گو رمیض کو اس کے مکنتہ نتائج سے آگاہ نہ کیا تھا۔ دو سال سے اس نے اس عضو کو بالکل محسوس کرنا چھوڑ دیا تھا۔ لیکن جو بنی توجہ نے اس کے اعصاب کو متاثر کیا وہ فوراً چلا اٹھا میرا ہاتھ میرا ہاتھ اور معدوم ہاتھ کے پکڑنے کی کوشش کی جو دم میں نے پیدا کر دیا تھا وہ جلدی رفع ہو گیا کسی بھوت اور سامے سے سبھی اس شخص کو اس قدر حیرت نہ ہوتی یہ احساس اس کو اس قدر حقیقی معلوم ہوتا ہے۔

اب دیکھنے کے لائق بات یہ ہے کہ معدوم عضو کی ٹماہری دفع میں تیز ہوتا ہے اکثر پیرزین پر معلوم ہوتا ہے یا مصنوعی پاؤں جس وضع میں ہوتا ہے (اگر اس سے کام لیا جائے) اسی میں محسوس ہوتا ہے۔ جس حالت میں کہ بازو کاٹ ڈالا جاتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہنی ٹری ہوئی ہے اور ہاتھ سینے پر رکھا ہے۔ بعض اوقات غیر فطری وضع کا احساس ہوتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہاتھ کا ندھے میں سے براہ راست شاخ کی طرح سے نکل رہا ہے یا پاؤں بغیر ٹانگ کے گھٹنے کے برابر محسوس ہوتا ہے۔ بعض اوقات معدوم عضو کی وضع کا احساس مبہم ہوتا ہے جیسا کہ ڈاکٹر ویرمیل کے ایک اور رمیض کے حال میں ہوا ہے۔

”جس کی گیارہ سال کی عمر میں ٹانگ ضائع ہو گئی تھی۔ اس کو یاد ہے کہ پاؤں رفتہ رفتہ قریب آیا اور آخر کار گھٹنے تک پہنچ گیا۔ جب اس شخص نے مصنوعی ٹانگ لگائی تو اس نے رفتہ رفتہ اپنی قدیم صورت اختیار کر لی اور اس کو اب اپنی ٹانگ کے ضائع ہو جانے کا کبھی احساس نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ وہ مصنوعی ٹانگ کا ذکر کرے اور اپنی گم شدہ ٹانگ کا خیال کرے۔ اس وقت توجہ کے اس جانب منقطع ہونے سے اس حصہ میں ایک قسم کی بے چینی اور انگلیوں کی متلی اور ناگوار حرکت کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ ان احساسات کے ساتھ یہ غلط فہمی پھر عود کرتی ہے کہ پاؤں گھٹنے پر رکھا ہے۔“

ان واقعات اور اس قسم کے تمام واقعات کو آسانی کے ساتھ اس طرح بیان کر سکتے ہیں گویا ہماری حسوں کو حالات دماغ کے قریب یا جسم کی سطح کے قریب اپنے اصلی مقام سے نقل مکان کرنے پر آمادہ کر دیتے ہیں اور یہ بہت دور معلوم ہونے لگتی ہیں

مگر ان سے مختلف حالات میں) نقل مکان کرنے کے بعد پھر لوٹ آتی ہیں۔ مگر جو کچھ ہوتا ہے اس کی تسویری سی تحلیل سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ بیان صحیح نہیں ہے۔

جس خارجیت کے ساتھ ہماری ہر حس دراصل ہم کو محسوس ہوتی ہے یعنی اس کی وسیع اور مکانی نوعیت جو اس کے باقیہ کا اصلی جزو ہے وہ کسی اور حس کے ساتھ والبتہ نہیں ہوتی۔ پہلے پہل جب ہم آنکھیں کھولتے ہیں تو ہم کو ایک بصری عرصہ کا احساس ہوتا ہے جو ایک جگہ ہوتی ہے لیکن جو ہنوز کسی اور شے کی نسبت سے جگہ نہیں پائی اور نہ کسی اور جگہ کے ہم مقام سمجھی جاتی ہے جس سے ہم کسی اور طرح سے واقف ہوں۔ یہ ایسی جگہ ہوتی ہے جس سے کہ ہنوز ہمیں وقوف محض ہوتا ہے۔ لیکن جب بعد میں ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ یہی جگہ ہمارے سامنے بھی ہے تو اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ ہم نے اس کے متعلق کچھ سمجھ لیا ہے۔ یعنی یہ وہ جگہ ہے جس کو سامنا کہتے ہیں اور جس کا تعین بازو ہاتھ سر یا جسم کی کسی حس سے ہوتا ہے۔ لیکن ہمارے بصری تجربہ کے پہلے لمحے میں اگرچہ ہم کو اپنے سر ہاتھ جسم سے پہلے سے واقفیت ہو مگر ہم ان کے اس نئی شے سے علاقہ کی نسبت کچھ نہ جان سکتے تھے اس کے مقام کا فوراً ان کی نسبت سے تعین نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کا مقام ان مقاموں کے کس طرح سے مطابق ہوتا ہے جو ان کے احساسات سے حاصل ہوتے ہیں ایسی بات ہے جس کا علم ہم کو صرف بعد کے تجربہ سے ہو سکتا ہے اور آئندہ باب میں ہم کسی قدر تفصیل کے ساتھ یہ بیان کریں گے کہ بعد کا تجربہ کس طرح سے امتیاز اختلاف انتخاب اور ذہن کے دیگر مبہم عمل کرنے والے اعمال کے ذریعہ سے یہ مطابقت قائم کرتا ہے۔

لہذا جب سچو چاند کے بچرانے کی کوشش کرتا ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جو کچھ وہ دیکھتا ہے اس سے اس کو وہ حس حاصل نہیں ہوتی جس کو بعد میں وہ فاصلہ کے نام سے جانتا ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ جو چیزیں اس بصری فاصلہ پر ہیں ان کے متعلق اس کو ابھی علم نہیں ہوا ہے کہ ان کا لمبی یا دُستی فاصلہ کتنا ہے۔ اور جب وہ شخص جس پر مویا ہذا کا بھی عمل جراحی ہوا ہے ان چیزوں کو اپنی آنکھوں کے قریب ٹھونکتا ہے جو فاصلے پر ہیں تو اس کے بھی یہی معنی ہیں۔ فاصلوں کے اختلافات کی ضمنی ظاہر علامات ہیں وہ اس غریب کی حس سے کسی نہ کسی طرح سے معدوم ہوتی ہیں اس کی نظر یک چشمی

ہوتی ہے کیونکہ ایک وقت میں صرف ایک ہی آنکھ پر عمل جراحی ہوتا ہے۔ عسدرہ نکال ڈالا جاتا ہے اور ہر شے بے قاعدہ نظر آتی ہے۔ وہ ڈھیلے کے اندر دشنی کے خوف اور پانی بہنے اور دیگر تکلیف وہ مقامی حسوں کو محسوس کرتا ہے جن کے مقام کو وہ عرصہ سے لمسی اشارات سے جانتا تھا۔ تو تعجب کی بات کیا ہے اگر پہلا لمسی رد عمل جس کا نہی حسیں باعث ہوتی ہیں ایسا ہو جس کا امتلا ف عضو کی لمسی حالت سے ہو۔ اور مادے کے متعلق اس کے جو کچھ دعوے ہوتے ہیں تو بقول پروفیسر پال جینٹ کیا تعجب ہے کہ وہ اب بھی لمسی اصطلاحات میں بیان کئے جائیں کیونکہ وہ صرف اسی زبان سے واقف ہے۔ چھوئے جانے کے معنی اس کے نزدیک پہلے حرکت کئے بغیر ایک ارتسام سے متاثر ہونے کے ہیں۔ اس کی آنکھوں کو اس وقت ایسا ارتسام ہو رہا ہے اس لئے وہ صرف یہ کہہ سکتا ہے کہ اشیاء اس کو چھو رہی ہیں۔ اس کی تمام تر زبان لمس سے مستعار لی گئی ہے اور اس کا اطلاق نظر پر ہو رہا ہے ہم یہ خیال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ اس کو ہم سے مختلف ادراک ہوتا ہے حالانکہ دراصل اس تجربہ کے متعلق صرف اس کا طریق گفتگو مختلف ہوتا ہے۔

ہماری حسوں کے نقل مقام کی دوسری صورت کی مرکز سے کسی قسم کا ظلال فرض کئے بغیر (جہاں کہ اس کا دراصل ادراک ہوتا ہے) آسانی کے ساتھ توجیہ ہو سکتی ہے بد قسمتی سے تفصیلات بہت پیچیدہ ہیں۔ اور جو کچھ میں کہہ رہا ہوں اس کو پوری طرح سے آئندہ باب ہی میں واضح کیا جاسکتا ہے۔ وہاں چل کر ہم کو معلوم ہو گا کہ ہم ہر وقت اپنی بعض حسوں کو بطور حقائق کے انتخاب کرتے رہتے ہیں اور بعض کو ان کی صرف علامات سمجھتے ہیں۔ جب ہم کو کسی علامت کی حس ہوتی ہے تو ہم اس حقیقت کا خیال کرتے ہیں جس کی یہ علامت ہوتی ہے۔ اور اس وقت عجیب و غریب بات یہ ہوتی ہے کہ حقیقت (جس کے لئے حس ہونا بھی ضروری نہیں ہے بلکہ تصور بھی ہو سکتی ہے) اس قدر دلچسپ ہوتی ہے کہ یہ ایک قسم کی وہمی قوت حاصل کر لیتی ہے جس سے ممکن ہے کہ غیر دلچسپ علامت چھپ جائے اور اس کی طرف توجہ نہ ہو سکے۔ لہذا وہ جس جو ہمارے کل مفاسل کی گردش سے پیدا ہوتی ہیں دوسری حسوں (بصری و لمسی) کی بڑی تعداد کے واسطے سے اس شے کی علامت ہوتی ہیں جس کو ہم

کل عضوی حرکت کہتے ہیں جب جوڑ کے اعصاب منتہیج کئے جاتے ہیں تو ہم کو کل عضوی کی حرکت کا خیال ہوتا ہے۔ اور اس کی جگہ جوڑ کی جگہ سے اتنی زیادہ اہم ہوتی ہے کہ ہمارا آخر الذکر کا حاسہ گویا ہمارے اول الذکر کے ادراک میں گھر جاتا ہے اور حرکت کی حس خود کو ہماری انگلیوں میں پھیلاتی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اپنی توجہ کو کل اتہا کے خیال سے علاحدہ کر کے ہم اسی حس کا اس طرح سے ادراک کر سکتے ہیں گویا کہ یہ ایک جگہ مرکب ہو۔ ہم اس کو خود جوڑ کی بصری و لمسی مثال کے مطابق سمجھ سکتے ہیں جس کا مقام بالکل مختلف ہوتا ہے۔

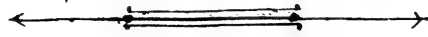
یہی حال اس وقت ہوتا ہے جب ہم اپنی بید کے سرے کو زمین پر محسوس کرتے ہیں۔ ہاتھ کی وہ خاص حرکت (جو ایک جہت میں تو نامکن ہوتی ہے مگر اور تمام جہات میں آزاد ہوتی ہے) جو ہم کو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب بید زمین کو چھوتی ہے ہمارے لئے ایک بصری و لمسی معروض کی علامت ہوتی ہے جس سے ہم پہلے سے اس نام سے واقف ہوتے ہیں۔ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ زمین ہے اور اس سے ہم کو اس قسم کی حرکت کی حس ہو رہی ہے۔ ہم کہتے ہیں جس زمین سے ہوتی ہے۔ زمین کا مقام اس کا مقام معلوم ہوتا ہے اور اسی قسم کے عملی اسباب کی وجہ سے ہم دوسرے بصری و لمسی معروض کا خیال کرتے ہیں جس کا نام ہاتھ ہے اور یہ خیال کرتے ہیں کہ اس کا مقام بھی ہماری حس کا مقام ہونا چاہئے۔ یہ الفاظ دیگر ایک معروض یا حسی مافیہ فرض کروا لیتے ہیں اور اس کا دوسرے معروض سے غلط کر کے بے یاد و معروضوں یعنی بوج سے خلط کر کے ان کے مقام کو اس کے مقام کے مطابق سمجھتے ہیں۔ مگر اس سب کے اندر کسی قسم کا ظلال نہیں ہے (جس کا کاغذ سفید ذکر کرتے ہیں) جس سے کہ اصل جگہ سے نکلتا ہو۔ نہ کوئی ابتدائی مقام ہے جس کے اندر کہ یہ پہلے ان حسوں سے علاحدہ رہتا ہو۔ نہ کوئی فطری مکر ہے جس سے کہ یہ نکلا گیا ہو۔ اس سے یہ ظاہر ہو گا کہ اگر ہمارے ہم کو متعین مکانی علاقوں میں ان حسوں کے ساتھ محسوس ہوا تھا کیونکہ اس کا بوج سے خارج ہونا بھی اسی حد تک ان کے ساتھ مقامی تعلق رکھنے کے مساوی جس حد تک کہ اس کا ان میں شامل ہونا۔ یہ کہنا کہ ہم کو جس کا مقام دماغ میں محسوس ہوتا ہے یا سمجھ کے

مقابل میں محسوس ہوتا ہے یا جلد کے اندر محسوس ہوتا ہے اس کے متعلق یہ کہنے کے مساوی ہے اور اس پر ایسے ہی غیر ابتدائی انداز میں بحث کرنے کے مساوی ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ یہ ایک میل دور ہے۔ یہ تمام ثانوی اور اکات میں حصول کے مقام کا دوسرے حصوں سے متعین کرنے کے طریقے ہیں ان کے اندر لاتعداد اختلافات شناختیں اور متعلیٰ ہوتی ہیں اور نتیجہ کے اندر بہت کچھ تذبذب اور شک کی گنجائش ہوتی ہے۔

لہذا میں اس نتیجہ تک پہنچتا ہوں کہ مرکز سے خارج کی طرف اظہار کے نظریے کی ذرا بھی حقیقت نہیں ہے۔ یہ اس مبہم و مخلوط مفروضہ پر مبنی ہے کہ جسمانی اعمال جو حس کا باعث ہوتے ہیں وہی لازماً اس کا مرکز بھی ہوں گے۔ مگر اس معنی میں حصول کا کوئی مقام نہیں ہوتا۔ جو نہی تجربہ ان کو ایک دوسرے سے مربوط کرتا ہے وہ ایک دوسرے کے لئے منقسم بن جاتی ہیں۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شروع سے ان کی کوئی جگہ ہوتی ہی نہیں۔ اور اگرچہ ہمارے حسیں اس وقت اس طرح سے اپنی تحلیل نہیں کر سکتیں مگر اپنے ابتدائی ظہور کے وقت یا بعد میں کبھی ان سب اوصاف سے واقف ہوتی ہیں جن کا ہم مختصر خارجیت یا امتداد کے نام سے تفصیل کرتے ہیں۔ ذہنیت و داخلیت ایسے تصور ہیں جن کو ذہن سب سے بعد میں حاصل کرتا ہے۔



باب ہیشودہم



تمثل



حسّیں ایک مرتبہ تجربہ میں آکر نظام عصبی کو ہمیشہ کے لئے متغیر کر دیتی ہیں جس کی بنا پر ان کی نقول اصل خارجی پہنچ کے رنغ ہونے کے بعد بھی پھر پیدا ہو جاتی ہیں۔ لیکن ذہن میں ایسی کوئی نقل پیدا نہیں ہو سکتی جس کا خارج سے کبھی ارتسام نہ ہوا ہو۔

اندھے قوت بصارت کے زائل ہونے کے بعد بھی ممکن ہے کہ برسوں بھری منظر کے خواب دیکھیں۔ بہرے قوت سماعت کے باطل ہونے کے بعد ممکن ہے کہ برسوں خواب میں آوازیں سنیں۔ لیکن جو شخص بہرا ہی پیدا ہوا ہو اس کو کسی صورت سے سبھی آوازیں کا مثل پیدا نہیں کرایا جاسکتا۔ اور نہ پیدا شدہ اندھے کے ذہن میں بھری تمنا لائے ہوئی ہیں۔

لاک کے یہ الفاظ پہلے بھی نقل کر آئے ہیں اور ان کا پھر اعادہ کئے دیتے ہیں کہ ذہن اپنے لئے کوئی نیا سا وہ کسور نہیں گھڑ سکتا۔ ان کے اہل تمام کے تمام لازمی طوع پر خارج سے ہوئے ہوں کے بحیلہ یا مثل اس وقت کا نام ہے جس سے ہم ان نقول کا اعادہ کر سکتے ہیں جن کی اصل جنوں کا ہم کو ایک بار تجربہ ہو چکا ہے۔ جب نقول بعینہ اصل کے مطابقتی ہوتی ہیں تو مثل محاکاتی کہلاتا ہے اور جب ان میں مختلف حصوں کے عناصر

طے ہوئے ہوتے ہیں جس سے نئی چیزیں بن جاتی ہیں تو اس کو اختراعی کہتے ہیں۔
 تمثالات مابعد کا قطعی اتنا متشکل سے نہیں ہے جتنا کہ حس سے ہے۔ اس لئے کسب سے
 قریبی مظاہر متشکل وہ نسبتاً دیر میں زائل ہونے والے تمثالات معلوم ہوتے ہیں (جو اس وجہ
 سے ہوتے ہیں جس کو جرمن Sinnesgedachtnis کہتے ہیں جس کا ذکر جلد اول کے
 صفحہ ۶۴ میں ہوا تھا یعنی ذہن پر غیر معمولی تجربات کی مدائے بازگشت کا ان کے
 وقوع کے بعد گفتگوں طاری رہنا۔ لیکن معمولاً متشکل سے جو مظاہر منسوب کیے جاتے ہیں
 وہ ممکنہ حسی تجربات کی ایسی ذہنی تصویریں ہوتی ہیں جن کا معمولی امتلا فی فکر کے
 اعمال باعث ہوتے ہیں۔

جب ان کا استحضار اتنے مقرون ماحول کے ساتھ ہوتا ہے جس سے کہ
 ایک وقت یا تاریخ کا تعین ہو جائے تو احیاء کے بعد یہ یادداشتیں بن جاتی ہیں۔
 یادداشت سے ابھی باب ۱۶ میں بحث کر چکے ہیں۔ جب ذہنی تصویریں ایسے
 معطیات سے ملکر بنتی ہیں جو باجمہ آزادی کے ساتھ نئی ترکیب پاتے ہیں اور کسی سابقہ
 مجموعہ کی بعینہ نقل نہیں ہوتے تو صحیح معنی میں متشکل کا عمل ہوتا ہے۔

ہماری تمثالات عموماً مبہم ہوتی ہیں

معمولی تحلیلی نفسیات کے نزدیک معروض متشکل کے ہر محسوس قابل امتیاز عنصر کا علو
 تصور سے استحضار ہوتا ہے۔ اور کل معروض کا متشکل تصورات کے ایک غنقود یا مجموعے
 سے ہوتا ہے۔ ہم اس خیال کی تردید کے بہت سے وجوہ بیان کر چکے ہیں۔ ایک مثالی
 معروض خواہ کتنا ہی پیچیدہ کیوں نہ ہو اس کا ایک لمحہ میں تو ایک تصور سے خیال
 ہوتا ہے جس کو اس کے تمام اوصاف کا ایک ساتھ علم ہوتا ہے۔ اگر میں عامیہ انداز
 میں گفتگو کرنے لگوں اور مختلف تصورات کے مرکب ہو جانے کا تذکرہ کروں تو متعلم
 کو سمجھ لینا چاہئے کہ یہ محض عام فہمی اور سہولت کی خاطر ایسا کر رہا ہے اور وہ اس کے
 یہ معنی نہ لے کہ میں نفسیات میں سالماتی نظریہ کا مؤید ہوں۔

سالماتی نظریہ کا مرد میدان ہیوم تھا۔ اس کے نزدیک تصورات اصل ارسامات کی جو آلات جس پر ہوتے ہیں، محض نقول ہی نہیں بلکہ جامع نقول ہوتے ہیں اور ایک دوسرے سے اس قدر علحدہ بھی ہوتے ہیں کہ ان میں باہم کوئی ربط و تعلق نہیں ہوتا۔ ہیوم مثل کے تصورات کو مکمل نقول ثابت کرتا ہے اور اس کے لئے مشاہدے سے کام نہیں لیتا بلکہ اولی استدلال سے کام لیتا ہے جو حسب ذیل ہے۔

”ذہن کمیت و کیفیت کا اس وقت تک کوئی تصور قائم نہیں کر سکتا جب تک کہ یہ ان میں سے ہر ایک کے صحیح مدارج کا تصور قائم نہیں کر لیتا۔ کیونکہ یہ مسلم ہے کہ کوئی معروض اس وقت تک حواس پر ظاہر نہیں ہو سکتا یا بہ الفاظ دیگر کسی ارسام کا ذہن پر اس وقت تک احضار نہیں ہو سکتا جب تک اس کی کمیت و کیفیت دونوں کے مدارج کا تعین نہیں ہو جاتا۔ ارسامات میں جو بعض اوقات گڑبڑ اور ابتری ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ بہت خفیف اور غیر ثابت ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی کہ ذہن کے اندر کوئی ایسی قابلیت ہوتی ہے جس کی وجہ سے یہ کسی ایسے ارسام کو کبھی قبول کر سکتا ہے جس کے وجود حقیقی میں کوئی خاص درجہ یا خاص تناسب نہیں ہوتا۔ یہ تو ناقض عقلی ہے اور اس سے نہایت ہی واضح قسم کے تناقض کا بھی پتہ چلتا ہے اور وہ یہ کہ ایک ہی شے کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ ہو بھی اور نہ بھی ہو۔ اب چونکہ تمام تصورات ارسامات سے ماخوذ ہوتے ہیں اور ان کی محض نقول و استحضارات ہوتے ہیں تو جو کچھ ایک کے متعلق صحیح ہو گا اس کو لازماً دوسرے کے متعلق بھی صحیح ماننا پڑے گا۔ ارسامات و تصورات میں محض قوت و وضاحت کا فرق ہوتا ہے۔ مذکورہ نتیجہ کسی خاص درجہ وضاحت پر مبنی نہیں ہے۔ لہذا اس مخصوص میں یہ کسی تفسیر سے متاثر نہیں ہو سکتا۔ تصور ایک نسبت کمزور ارسام ہوتا ہے اور جس طرح ایک قوی ارسام میں ایک متعین کمیت و کیفیت کا ہونا ضروری ہے اس کی مثل یا نامزد میں بھی ایک متعین کمیت و کیفیت کا ہونا ضروری ہے۔“

خفیف سی تاملی نظر سے اس رائے کی عقلی ظاہر ہو سکتی ہے۔ ہیوم کے داغ میں یقیناً اپنی تعانیف کا تصور تھا بغیر اس کے کہ تفہات پر الگ الگ الفاظ اس کے ذہن میں مشتمل ہوں۔ لہذا اس کا مقالہ اس امر کی ایک نہایت عمدہ مثال ہے کہ ایک شخص

کس طرح سے اولیٰ نظریوں کی بنا پر نہایت کلمے جوئے واقعات سے اپنی آنکھیں بند کر لیتا ہے۔ بلکہ اس لحاظ سے یہ بات اور بھی قابلِ لحاظ ہے کہ خود ہیوم کے تجربی مذہب کے نفسیاتی اپنے حریفوں کی نسبت اس آنکھیں بند کر لینے کے زیادہ مرکب ہوئے ہیں۔ شعور کے اساسی واقعات کو بحیثیت مجموعی روحی مصنفوں نے زیادہ صحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ہیوم کے تلامذہ میں سے کسی نے بھی ٹین اور کیلے کے زمانہ سے پہلے اپنے استاد کی رائے کی تردید نہیں کی ہے۔ پرو فیسر کیلے نے اپنی اس مختصر مگر عمدہ کتاب میں جو اس نے ہیوم اور اس کے فلسفہ پر لکھی اس صورت کی مندرجہ ذیل الفاظ میں صحت کی ہے۔

”جب یحیدہ ارتسامات یا یحیدہ تصورات کا اعادہ یا دواشتوں میں ہوتا ہے تو اکثر یہ احتمال ہوتا ہے کہ نقول میں اصل کی تمام تفصیل پوری صحت کے ساتھ نہیں ملتی اور یہ بھی یقینی ہے کہ بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ تفصیلات کا نقش ہو کسی کا حافظہ اس قدر صحیح نہیں ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی فطری شے کو صرف ایک بار دیکھا ہو تو دوبارہ دیکھنے پر اس کو ایسی بات نہ ملے جس کو وہ پہلی بار دیکھنے میں سمجھ لیا ہو۔ اگر سب نہیں تو تقریباً اکثر یادداشتیں اصل ارتسامات کی تصویریں نہیں بلکہ خاکے ہوتے ہیں نمایاں خصوصیات تو ظاہر ہوتی ہیں لیکن ذیلی خصوصیات مبہم اور غیر نمایاں ہوتی ہیں“

”اب جب کہ چند ایسے یحیدہ و مرکب ارتسامات جو کم و بیش ایک دوسرے سے مختلف ہوں (فرض کرو کہ کل دس ارتسامات میں سے چھ تو مشترک ہوں اور چار سب سے مختلف ہوں) بتدریج ذہن کے سامنے آئیں تو یہ معلوم کرنا بالکل آسان ہے کہ نتیجہ کی کیا نوعیت ہوگی۔ چھ مشابہ ارتسامات کا اعادہ یحیدہ تصور کے چھ عنصر کو مضبوط کر دے گا جن کی وضاحت بہت بڑھ جائے گی۔ اور ہر ایک کے چار مختلف ارتسامات کی قوت اتنی ہی رہے گی جتنی کہ پہلی تھی۔ لیکن قانون اختلاف کے مطابق یہ سب کے سب ایک ساتھ ظاہر ہونے پر شامل ہوں گے اور اس طرح سے ایک دوسرے کے اثر کو باطل کر دیں گے“

”یہ ذہنی عمل اس امر پر غور کرنے سے زیادہ قابلِ فہم بن سکتا ہے کہ مرکب فوٹوگرافوں کی ساخت میں کیا ہوتا ہے۔ مثلاً جب چھ آدمیوں کے چہرے کے شبیہ ایک وقت میں فوٹوگرافی کے پلیٹ پر پڑنے میں اور اتنی مدت کے پہ حصے

کے لئے پڑتے ہیں جو ایک عکس کے لینے کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ اس کا آخری نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ تمام امور جن میں چھٹوں چہرے مشابہت زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں اور وہ باتیں جن میں ان کے مابین مشابہت نہ تھی مہم رہ جاتی ہیں۔ اور اس طرح سے چھٹوں کی ایک عام تصویر بن جاتی ہے جو ہر ایک کی خاص تصویر سے جدا ہوتی ہے۔
 ۱۸ اس طرح سے ہمارے منفرد و پیچیدہ ارتسامات کے تصورات ایک اعتبار سے ناقص اور غیر مکمل ہوتے ہیں اور متعدد اور کم و بیش مشابہ پیچیدہ ارتسامات کے تصورات دوسرے اعتبار سے ناقص ہوتے ہیں یعنی وہ عام ہوتے ہیں خاص نہیں ہوتے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارے تصورات صحیح معنی میں ارتسامات کی نقول نہیں ہوتے حالانکہ اس کے ساتھ وہ ذہن میں زبان کی قید سے آزاد ہو کر موجود ہو سکتے ہیں۔“

”وہ عام تصورات جو چند مشابہ گرا لیسے جو بعینہ یکساں نہ ہوں پیچیدہ تصورات سے فٹتے ہیں ان کو مجرد یا عام تصور کہا جاتا ہے۔ اور برکھ نے اس بات کے ثبات کرنے کی کوشش کی تھی کہ تمام کلی تصورات محض جزئی تصورات میں جو ایک خاص لفظ سے وابستہ ہو جاتے ہیں جس سے ان کو نسبت ایک وسیع مفہوم حاصل ہو جاتا ہے اور موقع پر ان کے ذریعہ سے ایسے افراد کے یاد آ جانے کا موجب ہوتا ہے جو ان کے مشابہ ہوتے ہیں۔ مہیوم کہتا ہے کہ وہ اس کو سب سے بڑا و سچائی انکشاف سمجھتا ہے جو گزشتہ ایام میں علوم کی کشور میں ہوا ہے اور اس کی اس طرح سے تائید کرتا ہے کہ یہ اس کو بلا کسی شک اور مباحثہ کے تسلیم کر لیا جائے۔“

”میں اس امر پر شک ظاہر کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ اس کو اپنے متعدد ذہن کا میانی ہونی ہے۔ لیکن موضوع مشکل ہے اور مجھے صرف یہ کہہ دینے پر اکتفا کرنا پڑتا ہے کہ اگرچہ برکھ کا نظریہ زیادہ تر اس قسم کے عام تصورات پر منطبق ہوتا ہوا معلوم ہوتا ہے جو زبان کے اکتساب کے بعد قائم ہوئے ہیں یعنی نسبت زیادہ مجرد قسم کے تعلقات پر بائیں ہمہ حسی اشیاء کے عام تصورات مذکورہ طریق پر عام وجود میں آ سکتے ہیں اور زبان سے علیحدہ کبھی شکل طور پر موجود ہو سکتے ہیں۔ خوابوں میں انسان کو مکانات و رحمت اور دیگر اشیاء نظر آتی ہیں جن کی کامل طور پر شناخت

ہو سکتی ہے لیکن جو اس کو ان حقیقی اشیاء کو یاد دلاتی ہیں جن کو اس نے گوشہ چشم سے دیکھا ہے یا ان تصویروں کو جو ایک خراب فوکس کی بجائے لالین سے بڑی ہیں۔ ایک شخص ہم سے خطاب کرتا ہے جو ایسا ہوتا ہے کہ گویا دہندہ کے میں کوئی شکل نظر آرہی ہے یا ہم ایسے علاقہ میں سفر کرتے ہیں جس میں منظر کی ہر خصوصیت مبہم ہے۔ پہاڑوں کے خط و خال پوری طرح سے نمایاں نہیں ہوتے اور دریاؤں کے متعین کنارے نہیں ہوتے۔ مختصر یہ کہ بہت سے گذشتہ ارتکامات کے عام تصورات ہوتے ہیں۔ ایک تشریح اجسام کا عالم جو کسی نئے جانور کے چند نمونوں کے مطالعہ میں مشغول ہو اس کو رفتہ رفتہ اس کی شکل و ساخت کا ایک تصور ہو جاتا ہے۔ یہ تصور ممکن ہے کہ مرنی شکل اختیار کر لے اور بیداری کا ایک خواب بن جائے۔ لیکن اس طرح سے جس شکل کا احضار ہوتا ہے وہ خاص نہیں بلکہ عام ہوتی ہے۔ یہ کسی ایک نمونہ کی نقل نہیں ہوتی بلکہ کل سلسلہ کا اوسط ہوتی ہے اور اس بارے میں ذرا شک نہیں کہ بچوں کے ذہن اس سے پہلے کہ وہ بولنا سیکھیں اور گونگوں بہروں کے ذہن حسی اشیاء کے ایسی ہی عام تصورات سے پر ہوتے اور اسی طرح سے پیدا ہوتے ہیں۔

کیا مبہم تشاللات مجر و تصورات ہوتے ہیں

پروفیسر بکسلے کے اس بیان میں جس چیز کی طرف میرا توجہ جینی کرنے کو جی چاہتا ہے وہ ان عام تشاللات کو مجرد یا کلی تصورات یعنی کلی تعلقات کے مطابق کر دینا ہے لیکن کا خیال اس سے نسبتاً صحیح ہے۔

چند سال ہوئے کہ میں نے انگلستان میں کیوگارڈن میں پہلے پہل منور کے پودے دیکھے اور میں کیا ریوں کے کنارے کنارے ان عجیب و غریب پودوں کی طرف دیکھتا ہوا گزرا جن کی چھال سخت و مضبوط اور پتے چھوٹے ہلکے سبز رنگ کے تھے اور یہ تازہ گھاس کے قطعہ میں جس پر تھوڑی روشنی پڑ رہی تھی تینے کھڑے تھے۔ اب اگر میں یہ دریافت کر دوں کہ اس تجربہ سے میرے ذہن میں کیا باقی رہ گیا ہے تو اول

تو صنوبر کا حسی استحضار ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ میں نے پودے کی صورت اور رنگ کو تقریباً پوری صحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ لیکن اس استحضار اور پہلی حس میں جس کی یہ موجودہ گونج ہے ایک فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ داخلی اثر جس سے کہ میں نے اپنا بیان مرتب کیا ہے مبہم ہے اور میری گزشتہ تحسین بالکل واضح نہیں۔ کیونکہ اس میں ذرا شک نہیں کہ جتنے صنوبر میں نے دیکھے تھے ان میں سے ہر ایک نے ایک بین بصری حس اس وقت مجھ میں پیدا کی۔ دو پودے کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتے اور میں نے تقریباً بیس یا تیس صنوبر کے پودے دیکھے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ ان میں سے ہر ایک باقی سے قد و قامت موٹائی اپنی شاخوں کے زاویوں میں اور امور میں دوسرے سے جدا تھا۔ لہذا میری بیس یا تیس بصری حسیں مختلف تھیں۔ لیکن ان حسوں میں سے کسی کی بھی حدائے بازگشت باقی نہیں رہی ہے۔ بیس تیس احوال جو ہومے انھوں نے ایک دوسرے کو کند کر دیا ہے۔ مشابہت کی بنا پر اس طرح گڑبڑ ہو جانے سے میرا موجودہ استحضار ان کا تصور باقیہ ہی ہے۔ جب مشابہ واقعات یا افراد کے ایک سلسلہ پر سے گزرتے ہیں تو یہی حال یا یکساں رہ جاتا ہے۔ ہمارے بہت سے تجربات میں سے دوسرے دن چار یا پانچ کم و بیش واضح یادداشتیں رجو جاتی ہیں جو خود گھس گھسا کر اپنے بعد ایک سادہ بیرنگ مبہم استحضار چھوڑ جاتے ہیں جن میں مختلف اجزائے ترکیبی کی حیثیت سے مختلف احوال کرنے والی حسیں ایک بالکل کمزور ناقص اور بیکار حالت میں داخل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ استحضار کلی اور مجرد تصور نہیں ہوتے۔ بلکہ یہ اس کے ساتھ ہوتا ہے اور اگر میں ایسا کہہ سکتا ہوں تو یہ جوچی دھات ہوتی ہے جس میں سے کلی تصور نکلتا ہے۔ کیونکہ استحضار اگرچہ بے دھنگانہ کہ ہوتا ہے مگر ہوتا تو خاک ہے ایک فرد کا حسی خاکہ..... مگر میرا تصور مجرد کل نوع یا جس کے مطابق ہوتا ہے لہذا یہ ایک فرد کے استحضار سے مختلف ہوتا ہے۔ علاوہ برائیں میرا مجرد تصور کامل طور پر واضح و متعین ہوتا ہے۔ اب جب کہ صنوبر کا مجرد تصور میں نے قاعہ کر لیا ہے تو جب کبھی میں صنوبر کو دیکھوں گا اس کو پہچان لوں گا اس لئے یہ اس مبہم متغیر استحضار سے مختلف ہے جو مجھ میں کسی خاص صنوبر کا ہے :-

بہ الفاظ دیگر ایک بگڑی ہوئی تصویر بھی اسی قد و ذہنی واقعہ ہوتی ہے

جس قدر واضح و بلی تصویر ہوتی ہے اور ذہن کا ان تصویروں میں سے کسی ایک کا کل جماعت کے افراد کے لئے بطور علامت کے کام میں لانا نیا ذہنی فعل ہے جس کے لئے شعور کے کسی اور تغیر کی ضرورت ہوتی ہے اور محض یہ ادراک کافی نہیں ہوتا کہ تصویر واضح ہے یا نہیں ہے۔ میں اپنے ایسے دوست کی ذہنی تمثال کے غیر واضح ہونے پر متاسف ہو سکتا ہوں جو اس وقت موجود نہیں ہے۔ مگر یہ بات میرے فکر کے لئے صرف اس سے مراد لینے میں مزا محسوس نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے کل بنی نوع انسان مراد ہو حالانکہ صرف ایک ہی شخص کی بین تمثال میرے ذہن کی آنکھ کے سامنے ہو۔ معنی شعور کے نسبت زیادہ تغیری حصول کا فعل ہے یعنی علاقہ کے حاشیہ کا جس کو ہم تمثال کے گرد محسوس کرتے ہیں خواہ وہ واضح ہو یا غیر واضح۔ اس کی پہلے تشریح کر چکے ہیں اور میں اس موضوع پر تازہ بخوبی دیکھی کے خیال کے علاوہ اور کسی خیال سے بحث نہ کر دوں گا۔

پس گزشتہ حسنی تجربات کے متعلق ہمارے تصورات یا تمثالات یا تو واضح و کامل ہوتے ہیں۔ یا دھندلے بگڑے ہوئے اور ناقص ہوتے ہیں۔ غالب گمان یہ ہے کہ تصورات مجھ کے متعلق لاک و بریکے میں جو فلسفیانہ مباحث ہوئے ان کی وجہ غالباً یہ ہی فرق تھا کہ ایک شخص ان کو زیادہ کامل و تیز بنا سکتا ہے اور دوسرا کم۔ لاک کہتا ہے کہ ہمارے ذہن میں مثلث کا عام تصور ہوتا ہے اور یہ تصور نہ تو غیر قائم الزاویہ ہوتا ہے اور نہ قائم الزاویہ نہ مساوی الاضلاع ہوتا ہے اور نہ غیر مساوی الاضلاع اور نہ مساوی الزاویہ ہوتا ہے اور نہ غیر مساوی الزاویہ۔ بریکے کہتا ہے۔

”اگر کسی شخص کے ذہن میں اس قسم کے مثلث کے قائم کرنے کی قوت ہے تو بحث و مباحثہ کر کے اس کو اس کے ذہن سے نکالنا بالکل بے سود ہوگا اور نہ اس کی کوشش کروں گا۔ میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ متعلم اپنے اندر اچھی طرح سے دیکھ لے کہ آیا وہ اس قسم کا تصور رکھتا ہے یا نہیں“

ابھی حال تک فلاسفہ کا یہ خیال تھا کہ ذہن انسانی کا ایک معیاری نمونہ ہوتا ہے اور تمام اشخاص کے ذہن اس نمونے کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اور یہ کہ اس قسم کی قوتوں کے متعلق جیسے کہ مثل ہے کلی دعاوی قائم کئے جاسکتے ہیں۔ مگر تصور ٹراہی عرصہ ہوا ہے کہ ایسے انکشافات ہوئے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ نظریہ قطعاً غلط

تھا۔ تشل نہیں بلکہ تشلات ہوتے ہیں جن کا بالتفصیل مطالعہ ہونا چاہئے۔

تشل کے باب میں مختلف افرا میں فرق ہوتا ہے

اس بحث میں ابتدا کی فضیلت مسطر نشتر کو حاصل ہے جنہوں نے ۱۹۶۰ء میں آغاز کار کیا تھا۔ ذہنی مشاہدے کی قدرت نے نشتر کو عجیب ذہانت عطا کی تھی۔ اور اپنی نفسی طبیعیات کے باب میں اس نے خود اپنی بصری تشلات مابعد کا اپنی یاد کی بصری تصویروں سے نہایت احتیاط کے ساتھ مقابلہ کیا اور جہذا اور اشخاص سے ان کی یاد کی بصری تصویروں کے منتقلی بیان لیا اور ان کے نتائج کو شائع کیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ باجم افرا میں بہت فرق ہوتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ اس موضوع پر اعداد و شمار کے ذریعہ سے کام کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ اور مجھے انوس ہے کہ دیگر مشاغل کی وجہ سے میں اپنی اس طرح سے کام کرنے کی نیت کو پورا نہیں کر سکا۔

نشتر کی نیت کو مسٹر کیلٹن نے اپنے طور پر پورا کیا اور ۱۹۶۰ء میں جب انہوں نے اپنی کوشش کے نتائج شائع کئے تو یوں سمجھو کہ بیانی نفیات کے لئے ایک نئے دور کا آغاز ہو گیا۔

مسٹر کیلٹن کہتے ہیں کہ میں تارمین کو اپنی ابتدائی امتحانی کوششوں کے بیان سے زحمت دینا ضروری نہیں سمجھتا۔ جب تحقیق کا کام خاصی طرح سے شروع ہو گیا تو اس نے چند سوالات کی شکل اختیار کر لی جو بہت سادہ میوں کو سمجھ گئے۔ ایسے سوالات تجویز کرنے سے زیادہ کل شایہ ہی کوئی کام ہوگا جن کے اندر غلط سمجھ لئے جانے کا امکان نہ ہو جن کا آسانی سے جواب دیا جاسکتا ہو اور میدان تحقیق پر بھی حاوی ہوں۔ ان امور میں مجھ سے جس قدر کوشش ہو سکی وہیں نے کی۔ اور سب سے اہم ترین جزو میں نے فراموش بھی نہیں کیا اور وہ یہ کہ جن لوگوں کے نام میں نے مراسلے بھیجے ان کو جوابات کے متعلق پوری طرح تفصیل کے ساتھ متعلقہ مباحث پر لکھنے کی تحریس دلائی۔ یہ علیحدہ خطوط مقررہ سوالات کے جوابات کی نسبت

بہت زیادہ مفید و دلچسپ ثابت ہوئے ہیں۔ سوالات کا پہلا مجموعہ نسبتاً طویل تھا اور اس کا تعلق شمال کی روشنی اس کی حدود اور رنگ سے تھا اور یہ جب ذیل طریق پر مرتب کئے گئے تھے۔

”مقابل کے صفحے میں جو سوالات ہیں ان میں سے کسی ایک کی طرف توجہ ہونے سے پہلے کسی متعین شے کا خیال کرو۔ فرض کرو کہ یہ تمہارے صبح کے ناشتہ کی میز ہے جس پر کہ آج صبح تم نے ناشتہ کیا تھا۔ اور پھر احتیاط کے ساتھ اس تصویر پر غور کرو۔ جو تمہارے ذہن میں پیدا ہوتی ہے۔

(۱) روشنی۔ کیا شمال دہندلی ہے یا عاصی واضح ہے۔ کیا اس کی چمک کا اہل منظر سے مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔

(۲) نقین۔ کیا انشا بھی اس کے ساتھ عاصی طرح سے متعین معلوم ہوتی ہیں یا کیا وہ مقام جس کی حدود سب سے زیادہ متعین ہیں کسی لمحہ میں اہل منظر سے زیادہ سکڑا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

(۳) رنگ۔ کیا چینی کے برتنوں تو سوں روٹی کے ریزوں رائی گوشت یا اور جو کچھ میز پر اس وقت موجود ہو اس کا رنگ بالکل واضح اور اصلی رنگ کے مطابق ہے۔

اپنی تحقیق کے ابتدائی نتائج سے مجھ کو حیرت ہو گئی۔ میں نے اہل علم احباب کے حلقہ میں اپنے استفسارات کئے تھے کیونکہ انہیں حضرات سے اس امر کی توقع تھی کہ اس تبصرہ کی قوت کے متعلق صحیح جواب دے سکیں گے جس کی طرف ناول نگار اور شاعر ہمیشہ اشارہ کیا کرتے ہیں جس کا ہر زبان کے لغت پر پائیدار اثر ہے اور جو ایسا مواد فراہم کرتی ہے جس سے خواب اور ہاریوں کے اوہام پیدا ہوتے ہیں۔ مجھے یہ معلوم کر کے حیرت ہوئی کہ جن اہل علم سے میں نے پہلے رجوع کیا تھا ان میں سے اکثر نے یہ کہا کہ ذہنی تشل سے ہم بالکل ناواقف ہیں۔ اور انھوں نے مجھے یہ فرض کرنے میں کہ ذہنی تشل سے وہ کچھ ظاہر ہوتا ہے جو میرے نزدیک اس سے بہرہ من مالا لیتا ہے خیالی اور لاشعہ خیال کیا۔ ان کو اس کی نوعیت کا اس سے زیادہ علم تھا جتنا کہ رنگ کو رنگوں کا ہوتا ہے اور جو اپنے نقص سے ناواقف ہونے کی

وجہ سے رنگوں کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ ان کے اندر ایک ذہنی نقص تھا جس سے کہ وہ واقف نہ تھے اس لئے ظاہر ہے کہ وہ ان لوگوں کے متعلق جو اس کے مدعی تھے یہ خیال کرتے تھے کہ محض افسانہ بازی کرتے ہیں ان کی ذہنی کوشش کے مثال کے طور پر ایک صاحب کے خط سے چند سطور نقل کرتا ہوں جو لکھتے ہیں۔

”یہ سوالات اس امر کو فرض کرتے ہیں کہ پہلے چشم ذہن اور ان تشالات کے متعلق جن کو یہ دیکھتی ہے ایک تصدیق کو تسلیم کر لیا جائے اس میں کوئی ابتدائی مغالطہ مضمر ہے..... میں کسی منظر کی یاد میں ذہنی تمثال کو جسے میں اپنی چشم ذہن سے دیکھ سکتا ہوں صرف استعارہ کہہ سکتا ہوں..... میں اس تمثال کو اسی طرح سے نہیں دیکھتا جس طرح سے ایک شخص سو فوکلینز کے ان ہزار اشعار کو نہیں دیکھتا جن کا وہ ایک خاص حالت میں اعادہ کر سکتا ہے۔ یہ محض حافظ میں ہوتی ہے“

تقریباً اسی حشر ان استغیارات کا ہوا جو میرے ایک دوست نے فریسی انٹیٹیوٹ کے اراکین سے کئے تھے۔

”اس کے خلاف جب میں نے ان لوگوں سے خطاب کیا جن سے میں عام سوامی میں ملتا تھا تو میں نے دیکھا ان کا رجحان بالکل مختلف ہے۔ بہت سے مردوں اور ان سے بھی زیادہ عورتوں اور بہت سے لڑکوں اور لڑکیوں نے اس امر کا اعتراف کیا کہ ہم کو ذہنی تمثال نظر آتے ہیں اور یہ بالکل واضح اور رگین ہوتے ہیں۔ جوں جوں میں نے اصرار کیا اور جرح کی اور کہا کہ مجھے تو یقین نہیں آتا اسی قدر ان کے پہلے دعاوی کی حقیقت اور بھی زیادہ واضح ہوتی گئی۔ انھوں نے اپنے تشالات کو نہایت تشریح کے ساتھ بیان کیا اور انھوں نے اپنے بیان کو صحیح سمجھنے کے متعلق میرے متذبذب پر ظہار حیرت کیا۔ میں محسوس کرتا تھا کہ اگر میں کسی ایسے منظر کو جو دن کی روشنی میری نظر کے سامنے ہو کسی اندھے کے سامنے بیان کرتا جس کو میرے بیان کے متعلق شک ہو نا تو اسی طرح سے کہتا۔ اس کا میاب تجربہ کے بعد میں نے پھر اہل علم میں تحقیق شروع کی اور بہت جلد مجھ کو کہیں کہیں اس کی مثالیں مل گئیں جس کی مجھ کو تلاش تھی اگرچہ یہاں ان کی وہ کثرت نہ تھی جیسی عام آدمیوں میں تھی۔ اس کے بعد میں نے اور اعلان شائع کئے اور اپنے دوستوں کے ذریعے سے اشاعت کی اور ان کے جوابات حاصل کئے.....

جو مختلف عمر کے مردوں اور عورتوں دونوں کے تھے اور آخر میں تمام تمدن ممالک کے لوگوں سے جواب منگوائے۔

”میرے پاس انگلستان اور امریکہ دونوں کے علمی اداروں سے جواب کے مجموعے بھی موصول ہوئے جو اس وقت دئے گئے تھے جب استاد نے سوال کے معنی بالکل واضح طور پر سمجھا دئے اور لڑکوں کو ان میں دلچسپی پیدا ہو گئی۔ اس کے اندر تمام وہ فوائد ہیں جو اعداد و شمار میں ہوتے ہیں اور جو میرے دیگر مواد میں نہیں ہیں۔ کیونکہ میں ایک لمحہ کے لئے بھی فرض نہیں کر سکتا کہ آخر الذکر کے لکھنے والے ایک یونیورسٹی کے منتخب کردہ گروہ ان لوگوں میں کا ہے جن کو خلو ط بھیجے گئے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ مجھے ایسے لوگوں کا علم بھی ہے جنہوں نے اپنے اندر یہ قوت نہیں پائی اور ایسے بھی بہت سے لوگوں کا علم ہے جن کے اندر یہ اس قدر کم تھی کہ وہ تقابلی طور پر اپنے تجربات بیان نہیں کر سکتے تھے اور اس لئے انہوں نے جواب نہیں دئے۔ کراسکول کے لڑکوں اور عوام سے جو مجھے جوابات موصول ہوئے ان کے اندر بہت مشابہت پائی جاتی تھی اور میں یہاں اس امر کا بھی اضاہ کر سکتا ہوں کہ اس بارے میں یہ اس زبانی الملاح کے مطابق ہیں جو مجھ کو اور مقامات سے ملی تھی۔ اس قدر مختلف ذرائع سے جو یکساں جوابات موصول ہوئے اور جو سب کے سب واضح تھے ان کا وثوق حقیقت میں مجموعی جرح سے اور بھی بڑھ گیا (اگرچہ میں ایک یا دو ایسی بھی دلچسپ مثالیں بیان کر سکتا ہوں جس میں جرح سے بیان کی کمزوری ظاہر ہوتی) اور صحیح جوابات کے دینے کے لئے جو کوشش بظاہر کی گئی اس سے مجھے اس بات کا یقین ہوا کہ نفسیاتی مسائل پر قابل وثوق جوابات کا حاصل کرنا اتنا مشکل نہیں جتنا کہ میرا شروع میں خیال تھا۔ اکثر اشخاص خصوصاً عورتیں اور بچے تامل میں دلچسپی لیتے ہیں۔ میرے خیال میں اپنے نفس کی تحلیل و تشریح میں جو لذت ہے وہ اس لذت کا ایک قوی جزو ہوگی جس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ پادریوں کے سامنے اعتراف گناہ کرنے میں محسوس ہوتی ہے“

”اب دو ذرا قابل لحاظ نتائج درج کئے جاتے ہیں۔ اول تو یہ ثابت ہو گیا کہ اور اشخاص کے اعمال ذہنی کے متعلق اگرچہ اس کے امکان کی نسبت بہت سے اولیٰ اعتراضات کئے گئے ہوں اعداد و معلومات کا حاصل کرنا سہل ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اہل علم کی بصری استحضار کی قوت اصلہ کمزور ہوتی ہے۔ آخر الذکر بات کے

متعلق ذرا بھی ٹسک نہیں ہے اب اس کی توجیہ جس طرح بھی چاہے کر لی جائے میں خود تو اس نتیجہ تک پہنچا ہوں کہ واضح ذہنی تصویروں کا قوی ادراک بہت ہی تقسیم شدہ اور قومی نگار کی عادت کے اکتاب کے منافی ہے خصوصاً جب کہ مدارج استدلال کو الفاظ کی علامات کے ذریعہ سے طے کیا جائے۔ اور اگر ایسے اشخاص میں جو بہت زیادہ غور و فکر کرنے کے عادی ہوتے ہیں ذہنی تصویروں کے دیکھنے کی قابلیت کبھی ہوگی بھی تو بہت کم ہے کہ ویرناک استعمال نہ ہونے سے یہ باطل ہوگئی ہو۔ غالباً سب سے بلند پایہ انسان وہ ہوتے ہیں جن میں یہ ضائع نہیں ہوتی بلکہ دب جاتی ہے اور بروقت ضرورت عمل کرنے کے لئے تیار ہوتی ہے۔ مگر مجھے یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس قسم کے لوگوں میں اس استعداد کی بجائے عقل کی دوسری صورتیں لے لیتی ہیں۔ میرے خیال میں اس کا فطری ابتدائی محرک جس سے ہوتا ہے وہ عیالوں ہی کی نہیں بلکہ عام طور پر عملی مشاغل ہیں۔ اسی وجہ سے وہ لوگ جو اپنے آپ کو ذہنی تصویر کے دیکھنے سے بالکل عاجز ہوتے ہیں جو کچھ انھوں نے دیکھا اس کے ساتھ ہوتا ہے بیان پیش کرتے ہیں تو اپنے باقی التعمیر کو اس طرح سے ظاہر کرتے ہیں جس میں کہ گویا قدرت نے ان کو واضح بصری شکل کی قوت دی ہو اور یہ لوگ اعلیٰ درجہ کے مصور بھی ہو سکتے ہیں۔

”یہ فرض کرنا غلطی ہے کہ جن لوگوں کی نظرتیز ہوتی ہے ان کا بصری مافط بھی تیز ہوتا ہے۔ میرے پاس اس کی بہت سی مثالیں ہیں جن میں ان دو استعدادوں کے ایک دوسرے سے آزاد ہونے کی نسبت پرزور دلائل ملتے ہیں اور میرے پاس ایسا کم از کم ایک بین واقعہ تو ہے جس میں جہاں مدد و دیں دھپی کی زیادتی اوریدھے بین مریع بین وغیرہ کے صحیح فہم کے ساتھ بصری شکل کی قوت موجود نہیں ہے۔ نہ یہ استعداد خواب دیکھنے کے ساتھ کجا ہوتی ہے۔ میرے پاس ایسے واقعات بھی موجود ہیں جن میں یہ قوت بہت قوی ہے لیکن خواب بہت ہی کم نظر آتے ہیں یا بالکل نظر نہیں آتے اور اگر نظر آتے ہیں تو بہت ہی مدہم اور مبہم ہوتے ہیں۔ میرے ایک دوست مجھ سے کہتے ہیں کہ ان کے خوابوں میں ان کے عالم بیداری کے خیال کی جیسے قوت بھی نہیں ہوتی۔“

بصری اور شناخت کی قوتوں کا یکجا ہونا ضروری نہیں۔ مابعد الطبیعیاتی

مباحث کے ایک مشہور مصنف مجھے اس بات کا یقین دلاتے ہیں کہ ایک بار جب ایک چہرے کو وہ دیکھ چکے ہیں تو وہ فوراً اس کو پہچان لیتے ہیں۔ مگر وہ کسی چہرے کی بھی ذہنی مثال نکھو ذہنی نظر کے سامنے واضح طور پر پیدا نہیں کر سکتے۔

بعض اشخاص میں ایک منفرد ادراک میں اتنی بہت سی چیزیں جمع کر دینے کی قوت ہوتی ہے جتنی کہ ایک وقت میں دواٹھیں نہیں دیکھ سکتیں.....

میں دیکھتا ہوں کہ کچھ اشخاص اس استعداد کے ذریعے سے جس کو وہ بعض اوقات لمبی نظر کہتے ہیں بیک نظر ایک ٹھوس جسم کی کل مثال کا تبصرہ کر سکتے ہیں۔ بہت سے لوگ تقریباً ایسا کر سکتے ہیں مگر ایک ارٹھی کرے کے گرد پوری طرح سے ایسا نہیں کر سکتے۔ ایک قابل معینات کے ماہر مجھ سے کہتے تھے کہ وہ ایک ہی وقت میں ایسے بلور کے تمام پیلوؤں کا شکل کر سکتے ہیں جس سے کہ وہ واقف ہوتے ہیں۔ اس ذیل میں خود اپنی ایک عجیب استعداد کا ذکر کرتا ہوں۔ یہ صرف کبھی کبھی اور وہ بھی عالم دویا میں عمل کرتی ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ پریشان خوانی میں عمل کرتی ہے۔ گران حالات میں مجھے اس امر کا پوری طرح سے شعور ہوتا ہے کہ میرا ایک ادراک کل کرے پر حاوی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ میری ذہنی آنکھ کی پٹی کے اندر ہے اور میں اس کی طرف مائل بہ مرکز نظر سے دیکھتا ہوں۔

یہ قوت فہم بہت سی حالتوں میں بالواسطہ طریقہ سے حاصل ہوتی ہے۔ یہ ایک عام کرتب ہے کہ ایک تشکیلی کرے کے کل ماحول پر اس سرعت کے ساتھ ذہنی نظر ڈال جانا کہ اس کے متعلق کچھ نہ کچھ شبہ پیدا ہو جائے کہ کرے اور اس کے ماحول کا ایک ہی وقت میں شکل ہوا ہے یا نہیں بعض اشخاص کو اشیاء پر اس طرح سے ذہنی نظر ڈالنے کی عادت ہوتی ہے کہ گویا یہ شفاف ہیں چنانچہ اگر وہ اس طرح سے کہ زمین کا اپنے ذہن میں شکل قائم کریں کہ ان کو قلب شمالی اور قلب جنوبی ایک ہی وقت میں نظر آئے تو وہ استوائی حصوں کو نہ دیکھ سکیں گے۔ وہ ایک خیالی مکان کے کل کرے فرش دیواریں وغیرہ ایک ذہنی نظر سے اس طرح دیکھ سکتے ہیں کہ گویا شیشہ کا بنا ہو۔ ایک جو شخص فہم کے کبھی لوگ ہیں ان کو مناظر کے اس طرح سے احیاء کرنے کی عادت ہوتی ہے کہ احیاء اس نقطہ سے نہیں کیا جاتا جس سے کہ دراصل مشاہدہ کیا تھا۔

بلکہ ایک فاصلہ سے احیا کیا جاتا ہے اور وہ خود اپنی ذاتوں کا مثل اس طرح کرتے ہیں کہ گویا ذہنی اسبج کے اوپر ایک ٹرہوں۔ ان طریقوں میں سے کسی ایک طریق پر ایک شے کے کل اجزاء کو ایک وقت دیکھنے کی بہت سے اشخاص قوت رکھتے ہیں۔

”جس حکم مثال واقع معلوم ہوتی ہے اس میں بھی بہت کچھ اختلاف ہے۔ اکثر اشخاص تو اس کو غیر متعین طریق پر دیکھتے ہیں۔ بعض اس کو آنکھ کے مقابل میں دیکھتے ہیں۔ بعض فاصلہ پر حقیقت کے مطابق دیکھتے ہیں۔ ایک ایسی قوت بھی ہے جو فطری طور پر تو شاہری ہوتی ہے مگر جس آسانی کے ساتھ کتاب کر سکتے ہیں اور وہ ذہنی مثال کو ایک کاغذ کے ٹکڑے پر ڈالنے کی اور اس کو دہاں پر مضبوطی کے ساتھ قائم رکھنے کی قابلیت ہے تاکہ اس کا پل کے ذریعہ سے خاکہ کھینچا جاسکے۔ اس کا میں بعد میں ذکر کروں گا۔“

”تمثالات ویزاک ذہن کے سامنے رہنے سے زیادہ قوی نہیں ہوتیں۔

پہلا تصور عموماً سب سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ مگر ہیشہ ایسا ہی نہیں ہوتا بعض اوقات مقام کا ذہنی منظر غیر منفک طور پر اس کی وضع کی حس کے ساتھ لچھا لچھا طر پر کاراب وہ حقیقی ہو یا خیالی وابستہ ہوتا ہے۔ میرے پاس بہت ہی مختلف ذرائع سے اس قوی جغرافیائی رجحان کے متعلق مکمل اور عجیب و غریب بیانات موصول ہوئے ہیں۔ اور ایک یا دو صورتوں میں تو میرے پاس یہ خیال کرنے کے وجوہ ہیں کہ یہ جس جغرافیائی فہم کی ایک استعداد سے تعلق رکھتی ہے۔“

”تبصر کی قوت مردوں کی نسبت عورتوں میں زیادہ ہوتی ہے۔ اور مردوں کی نسبت کسی حد تک اسکول کے لڑکوں میں زیادہ ہوتی ہے۔ بلوغ کے بعد بچوں جو عمر بڑھتی ہے اس سے یہ قابلیت دہندگی کمزور نہیں ہوتی بلکہ اگر اس کے متعلق ان لاتعداد بیانات سے جو موصول ہوئے ہیں اندازہ کیا جائے تو معاصر برس ہوتا ہے۔ لیکن بڑاپے کے ساتھ مجر و سخت فکر کی جو عادت ہو جاتی ہے اور ان حالتوں میں (جو ان لوگوں میں جن سے میں نے سوال کیا ہے عام ہے) اس قوت میں بلاشبہ کمی آ جاتی ہے۔ یہ خیال کرنے کے لئے بھی وجوہ ہیں کہ بعض اکرم سن بچوں میں بہت قوی ہوتی ہے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی اور خارجی دنیا کے مابین امتیاز

کرنے میں دشواری کے کئی برس گزار دیتے ہیں۔ زبان اور کتابی تعلیم سے یقیناً یہ دہندگی ہو جاتی ہے۔“

”تبصری استعداد فطری و جبب ہے اور تمام مواہب فطری کی طرح سے اس میں توارث کا رجحان ہوتا ہے۔ اس استعداد میں رجحان توارث خاص طور پر نوی ہوتا ہے جس کے ثابت کرنے کے لئے میرے پاس بہت کچھ شہادت موجود ہے خصوصاً بعض شاذ و کیاب اوصاف کے بارے میں..... جو اگر ہوتے ہیں تو دو تین یا زیادہ بھائیوں بہنوں والدین اولاد چچوں پیمو پھیوں چچا زاد بھائی بہنوں وغیرہ میں ہوتے ہیں۔“

چونکہ اس علمی فطری کے متعلق خاندانوں میں بہت فرق ہوتا ہے اس لئے ہم فرض کر سکتے ہیں کہ نسلوں میں بھی فرق ہوگا اور اس میں ذرا شک نہیں کہ یہی صورت حال بھی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ان تمام کا حوالہ دینا نہیں چاہتا کیونکہ ان کی فطری استعدادوں میں تعلیم سے بہت بڑا تغیر ہو گیا ہے جس کی وجہ سے ان کا یہی اندازہ نہیں ہو سکتا۔ تاہم میں فرانسیسیوں کا نام لے سکتا ہوں جن میں تبصر کی قوت خاص طور پر نوی ہوتی ہے۔ جس خاص قابلیت کے ساتھ وہ ہر قسم کے کمیل تماشے ترتیب دیتے ہیں اور ان کی میزبان اور دو اندیشی کی یقینی قابلیت سے یہ بڑا ہر ہوتا ہے کہ وہ نتائج کا غیر معمولی وضاحت کے ساتھ اندازہ کر سکتے ہیں۔ ہر قسم کی صنعتی اختراعات میں ان کی خدمات اسی حجت میں مزید شہادت کے طور پر پیش کی جاسکتی ہے اور یہی ان کی صفائی بیان کے متعلق بھی ہے فرانسیسی زبان میں *figurezvous* یعنی ذہن میں شبیہ قائم کر کے الفاظ ان کے طریق ادراک کو ظاہر کرتے ہیں۔ انگریزی میں تصور کرو *Imagine* کا جو مرادف ہے وہ مبہم ہے۔“

”میرے پاس ایسے شخص کے بہت سے واقعات ہیں جو ذہن میں *Painoforte* بجاتے ہوئے تحریر کردہ موسیقی یا تقریر کرتے وقت پورا مسودہ پڑھ جاتے ہیں۔ ایک مدبر نے مجھ سے بیان کیا کہ تقریر کرتے وقت ایک جھجک جو مجھے ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ مجھے تقریر کے مسودے کی مثال پریشان کرتی ہے کیونکہ

جن چیزوں کو کاٹ دیا جاتا ہے اور ان کی جگہ جو اصلاحیں کی جاتی ہیں وہ دونوں سانسے آجاتی ہیں۔ میں اس مثال کو دور نہیں کر سکتا اور اس پر حصے میں پریشان ہوتا ہوں۔ بعض اشخاص گران کی تعداد کم ہے ہر وہ لفظ جو زبان سے نکلتا ہے جیسا ہوا دیکھ لیتے ہیں۔ وہ بصری حراف کی طرف توجہ کرتے ہیں آواز کی طرف توجہ نہیں کرتے اور وہ ان کو معمولاً اس طرح سے پڑھ دیتے ہیں کہ گویا ایک بہت لمبی خیالی کاغذ کی سبب جیسی کہ تلفظ فی آلات پر سے اترتی پڑھتے ہوں۔

متعلم کو اس کے متعلق تفصیلی بحث سرگیکلین کی کتاب تحقیقات منطقیہ استفادہ انسانی کے صفحہ ۱۴۴ پر ہونا چاہیے۔ انکے طے کی۔ خود میں اپنے نقیات کے طے لبظوں سے ان کے بصری شکل کی کیفیت دریافت کرتا رہا ہوں اور ان سے عام تعویض کی سائید ہوتی ہے جن کا سرگیکلین ذکر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر میں روایتہ اشخاص کی کیفیت درج کرتا ہوں جو بالکل ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ یہ دونوں ایک مشہور سائنس دان کے پوتے ہیں۔ ان میں سے ایک کا قتل اچھا ہے وہ کہتا ہے۔

”آج صبح کے ناشتہ کا منظر دہندہ بھی معلوم ہوتا ہے اور روشن بھی۔“

اگر اس کا خیال میں ایسی حالت میں کرتا ہوں جب میری نظر کسی شے پر جمی ہوتی ہے تو یہ دہندہ نظر آتا ہے۔ اگر میں آنکھیں بند کر کے اس کا خیال کرتا ہوں تو یہ بالکل واضح اور روشن معلوم ہوتا ہے۔ آنکھیں بند کرنے میں تمام چیزیں واضح معلوم ہونے لگتی ہیں۔ تاہم جب میں اپنی توجہ کسی خاص شے کی طرف متعلق کرتا ہوں تو یہ اور بھی واضح اور روشن ہو جاتی ہے۔ مجھ میں رنگ کے یاد کرنے کی قوت اور چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔ مثلاً اگر مجھے پھولوں سے آراستہ رکابی کا تمثال کرنا ہو تو میں بالکل طور پر اس کر سکتا ہوں۔ میز کے اوپر اس وقت جو چیز بھی تھی اس کا رنگ بالکل روشن ہے۔ میرے تنذلات کی وسعت میں بہت کم تحدید ہے میں کمرے کے چاروں ضلع دیکھ سکتا ہوں۔ میں دو تین چار اور اس سے بھی زیادہ کمروں کے بھی چاروں اضلاع کا اس وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا ہوں۔ اگر کوئی پوچھے کہ فلاں کمرے کے فلاں مقام میں کیا چیز ہے یا کرسیوں وغیرہ کے شمار کرنے کو کہے تو میں بلا کسی تاثر کے شمار کر سکتا ہوں۔ جس قدر زیادہ مجھے حوصلہ

یا وہو جاتا اسی قدر وضاحت کے ساتھ میں حفظ شدہ صفحات کی تشاللات دیکھتا ہوں۔
قبل اس کے کہ میں زبانی دھراؤں مجھے سلور اس طرح سے نظر آتی ہیں کہ میں نہایت
آہستہ لفظ بہ لفظ دیکھ کر سنا سکتا ہوں۔ لیکن میرا ذہن ملبومہ مثال میں اس قدر محو
ہوتا ہے کہ مجھے کچھ بتا نہیں جلتا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں یا اس کا کیا مفہوم ہے جب
میں نے اپنے آپ کو پہلے پہل ایسا کرتے دیکھا تو اس کی مجھے یہ وجہ معلوم ہوئی کہ غالباً
مجھے یہ سلور اچھی طرح سے یاد نہیں۔ لیکن اب مجھے یقین ہے کہ میں صرف وہ مثال ہی
دیکھتا ہوں اور اس کا نہایت ہی قوی ثبوت یہ ہے کہ میں مندرجہ ذیل کے خیال
کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

میں صفحہ کی ذہنی مثال کی طرف دیکھ کر ان الفاظ کو بتا سکتا ہوں جن سے
سلور شروع ہوتی ہیں اور ان الفاظ میں سے کسی ایک سے میں پوری سطر پڑھ سکتا ہوں۔
اگر الفاظ سیدھی سطر میں ہوتے ہیں تو مجھے ایسا کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔ اگر ان
میں وقفے ہوتے ہیں تو وقت ہوتی ہے مثلاً۔

Etant fait

Tous

Ades

Que fit

Ceres

Avec

Unfleur

Comme

(La Fontaine 8. IV.).....

ناقص مثل والا کہتا ہے۔

”اور لوگوں کے تشاللات کے تذکرے سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھ میں ذہنی تشاللات
قائم کرنے کی قابلیت بہت کم ہے۔ جس عمل سے کہ میں کسی خاص واقعہ کو یاد رکھتا ہوں
وہ ہمیشہ تشاللات کے سلسلے کا اہل نہیں ہے بلکہ ایک عظیم انسان تصویر ہے جس کے

خفی ترین ارتسامات کا گہرے گہر میں ادراک ہوتا ہے۔ میں اپنی آنکھیں بند کر کے کسی واقعہ کی میز تمثال پیدا نہیں کر سکتا۔ اگرچہ چند سال ہوئے کہ میں ایسا کر سکتا تھا لیکن رفتہ رفتہ وہ قابلیت زائل ہو گئی۔ اپنے واضح ترین خوابوں میں جن کی باتیں بالکل حقیقی واقعات کی طرح سے معلوم ہوتی ہیں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میری آنکھوں کے اُگے اندھیرا سا ہے جس سے تمثالات دہندلی ہو رہی ہیں۔ ناشتہ کی میز کے متعلق یہ ہے کہ اس میں مجھے کوئی شے واضح و متعین معلوم نہیں ہوتی میں نہیں کہہ سکتا کہ میں کیسا دیکھتا ہوں۔ میں غالباً گریوں کو نہیں گن سکتا۔ مجھے یہ معلوم ہے کہ دس کریاں ہیں مجھے کوئی شے تفصیل کے ساتھ نظر نہیں آرہی ہے۔ محل شے ایک عام ارتسام ہے اور خصوصیت کے ساتھ میں یہ نہیں بتا سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں۔ رنگ بھی جہاں تک مجھے یاد ہے وہی ہے صرف کسی قدر لکھا معلوم ہوتا ہے۔ غالباً سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ جو میں کسی شے کا تصور کر سکتا ہوں وہ میز کے کپڑے کا رنگ ہے۔ اگر یہ یاد ہوتا کہ دیوار کے کاغذ کا کیا رنگ تھا تو میں اس کا بھی اسی وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا۔

جس شخص کا بصری تشل قوی ہوتا ہے اس کے سمجھ میں آنا دشوار ہوتا ہے کہ لوگ اس کے بغیر کیسے سوچ سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض لوگ بصری تمثالات سے اس قدر مادی ہوتے ہیں کہ ان کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ بصری تمثالات رکھتے ہی نہیں۔ بجائے اس کے کہ ناشتہ کی میز کی تمثال ان کے ذہن میں آئے وہ یہ کہیں گے کہ میں ناشتہ کی میز یاد ہے یا یہ کہ ہم جانتے ہیں کہ اس پر کیا کیا چیزیں تھیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ علم اور یاد لفظی تمثالات کے ذریعہ سے ہوتا ہے جیسا کہ باب ۹ صفحہ ۲۶۵ و ۲۶۶ میں بیان کیا جا چکا ہے۔

گزشتہ چند سال میں افیزیا کی بیماری کا جو مطالعہ کیا (دیکھو صفحہ ۴۵) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تشل کے استعمال میں مختلف اشخاص میں ناقابل بیان اختلاف ہوتا ہے۔ بعض لوگوں میں خیال کا مادہ عاودہ بصری ہوتا ہے بعض لوگوں میں سمعی اور بعض میں سلفظی و حرکی اور غالباً عام لمور پر اکثر اشخاص میں سب اقسام مساوی لمور پٹی ہوتی ہوتی ہیں۔ ایک ہی چوٹ سے ایسے اشخاص پر جن میں اس قسم کے اختلافات پائے جاتے ہیں

مختلف عملی نتائج پیدا ہو سکتے ہیں۔ ایک شخص کا دماغی چوٹ سے جو حصہ بیکار ہوتا ہے وہ اس کے لئے بہت ہی کارآمد تھا۔ دوسرے کے یہاں اس کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ ایک مفید و ائف شمر کاٹ نے ۱۸۳۰ء میں شائع کیا تھا۔ مرلیس زید ایک تاجر تھے جو وائٹا میں پیدا ہوئے تھے انھوں نے بہت ہی اعلیٰ درجہ کی تعلیم پائی تھی۔ وہ المانی ہسپانوی فرانسیسی یونانی لاطینی کے ماہر تھے۔ اس مرض کے شروع ہونے سے پہلے جو ان کو پروفیسر شمر کاٹ کے پاس لایا ان کو ہوا اس قدر اذیت تھا کہ اس کی کتاب اول کے کسی شعر سے وہ اذیتناک سنا سکتے تھے۔ دزل اور ہورس بھی خاصے یاد تھے۔ کاربارمی اغراض کے لئے ان کو جدید یونانی سے بھی خاصی واقفیت تھی۔ قریباً ایک سال پہلے اس وقت سے جب سے شمر کاٹ نے ان کو دیکھا ان کا بصری حافظہ خاص طور پر قوی تھا۔ جو نہی وہ اشخاص یا اشیاء کا خیال کرتے تھے کہ خط و خال شکلیں رنگ اس وضاحت و صحت کے ساتھ سامنے آ جاتے تھے کہ گویا وہ چیزیں ان کے سامنے ہیں۔ جب وہ اپنی ضخیم یادداشت میں سے کسی واقعہ یا عدد کے یاد کرنے کی کوشش کرتے تھے تو خود خطوط مع اپنے کل مضمون اور کل کاٹ چھانٹ کے سامنے آ جاتے تھے۔ اسکول میں انھوں نے ایک صفحہ اپنی ذہنی تمثال سے سطر سطر اور حرف حرف کر کے بنایا۔ حسابات کرتے وقت وہ اپنی ذہنی آنکھ کا ایک خیالی سلسلہ اوپر سے ڈال جاتے تھے اور اس طرح سے حساب کے مختلف عمل کر لیتے تھے۔ جب کبھی وہ کسی طور امہ کی عبارت کا خیال کرتے تھے تو کل سین ایچ ایکٹر حاضرین ان کی ذہنی نظر کے سامنے آ جاتے تھے۔ انھوں نے بہت سفر کئے تھے عہد مصور تھے اس لئے جو منظر ان کو پسند آیا کرتے ان کی تصویر بھی بنا لیا کرتے تھے۔ اور حافظہ سے کل منظر ان کے سامنے آ جاتا کرتے تھے۔ اگر وہ کبھی کسی گفتگو کو منقولے کسی وعدے کا خیال کرتے تو مقام اشخاص اور کل منظر ان کے سامنے موجود ہو جاتا۔ سمعی حافظہ ہمیشہ سے ناقص تھا اور کم از کم ثانوی توجہ دیتا تھا۔ چنانچہ موسیقی کا ان کو بالکل شوق نہ تھا۔

امتحان کرانے سے ڈیڑھ سال پہلے کاروبار کی پریشانیوں نیند اور اشتہا کی کمی وغیرہ کے بعد انھوں نے اچانک ایک دن اپنے اندر ایک عجیب تغیر محسوس کیا۔

ایک سخت پریشانی اور انتشار جو اس کے بعد انھوں نے اپنی سابقہ اور موجودہ حالت میں سخت فرق محسوس کیا۔ گرد و پیش کی ہر شے اس قدر نئی اور اجنبی معلوم ہونے لگی کہ ابتداءً انھوں نے خیال کیا کہ میں مجنون ہو رہا ہوں۔ وہ پریشانی اور بڑا چڑ سے ہو گئے۔ اگرچہ سب چیزیں ان کو بین طور پر نظر آتی تھیں لیکن رنگوں اور شکلوں کا حافظہ بالکل باطل ہو گیا تھا۔ اس کے معلوم ہونے کے بعد ان کو اپنے حواس کا توفیق نہیں آگیا۔ انھوں نے بہت جلد یہ معلوم کر لیا کہ میں اپنے حافظہ سے بالکل نئے طرح سے کام لے کر اپنا کام چلا سکتا ہوں۔

پھر بار جب وہ مقام الف میں لوٹے تھے جس سے کہ ان کو کاروبار کی بنا پر اکثر باہر جانا پڑتا تھا تو ان کو یہ محسوس ہوتا تھا کہ میں ایک نئے شہر میں داخل ہو رہا ہوں وہ مکانات متناظر برسر کونوں وغیرہ کو اس طرح حیرت سے دیکھتے کہ گویا پہلے پہل دیکھ رہے ہوں لیکن رفتہ رفتہ ان کی یاد عموماً کرتی۔ جب ان سے یہ کہا جاتا کہ شہر کی سب سے بڑی تفریح گاہ کا حال بیان کرو تو وہ جواب دیتے کہ میں جانتا ہوں کہ یہ فلان جگہ ہے لیکن میں اس کے متعلق کچھ بتا نہیں سکتا۔ انھوں نے بندرگاہ الف کا نقشہ اکثر کھینچا ہے۔ لیکن اب وہ اس کی حدود بھی نہیں کھینچ سکتے۔ جب ایک منادے کی تصویر بنانے کے لئے ان سے کہا گیا تو وہ کہنے لگے کہ یہ مربع ٹاور ہوتا ہے اور چار دیکڑیں کھینچ دیں۔ ایک زمین کے لئے ایک چوٹی کے لئے اور دو لمبائی کے لئے۔ ان سے کہا گنجہ کا نقشہ بنانے کے لئے کہا گیا تو کہنے لگے کہ یہ تو مجھے یاد ہے کہ یہ نیم دائرہ قوسوں پر مشتمل ہوتی ہے جن میں سے کہ دو ایک زاویہ پر ملتی ہیں لیکن یہ کسی نظر آتی ہے اس کا میں محسوس کرنے سے قاصر ہوں۔ ایک انسان کا خاکہ جو انھوں نے فرمائش پر بنایا ایسا تھا جیسا کہ کسی بچے نے بنایا ہو بائیں حصہ ان کو اس امر کا اعتراف ہے کہ اس کے بنانے میں بھی اس پاس کے آدمیوں سے ان کو مدد ملی تھی اس طرح سے انھوں نے درخت کی ایک بے ڈھنگی سی شکل بنائی۔

جس طرح سے وہ بندرگاہ الف کو یاد نہیں رکھ سکتے اسی طرح وہ اپنے بیوی بچوں کی شکلیں بھی یاد نہیں رکھ سکتے۔ حتیٰ کہ ایک مدت تک ساتھ رہنے کے بعد بھی وہ ان کو اجنبی ہی معلوم ہوتی ہیں۔ وہ خود اپنے چہرے کو بھول جاتے ہیں

اور ایک دن خود اپنے کس کو دیکھ کر اس کو اجنبی سمجھ کر محالاً کنا شروع کر دیا۔ ان کو یہ بھی شکایت ہے کہ مجھے رنگوں کا احساس نہیں رہا۔ اس قدر تو میں جانتا ہوں کہ میری بیوی کے سیاہ بال ہیں لیکن میں ان کے رنگ کا اسی طرح سے تصور نہیں کر سکتا جس طرح سے اس کے چہرے اور اس کے خط و خال کا تصور نہیں کر سکتا۔ یہی بصری فراموشی ان انیاء پر بھی طاری ہے جو ان کے بچپن کے زمانے سے تعلق رکھتی ہیں۔ وہ اپنے والدین کا مکان وغیرہ سب کچھ بھول چکے ہیں۔

ان میں اس بصری تمثالات کے فقدان کے علاوہ اور کوئی غرابی نہیں ہے۔ اب جب کبھی وہ اپنی خط و کتابت میں کسی شے کی تلاش کرتے ہیں تو ان کو خطوط کو ایک اجنبی شخص کی طرح سے لوطنا پلٹنا پڑتا ہے یہاں تک کہ جس چیز کی ان کو ضرورت ہوتی ہے وہ مل جاتی ہے۔ اب ان کو ایلڈ کے صرف چند ابتدائی اشعار زبانی یاد ہیں اور باقی ہوم درمل ہو ریس کے کلام میں سے کچھ بھی یاد نہیں۔ وہ جمع کرتے وقت ادلو کو پہلے زبان سے ادا کر لیتے ہیں کیونکہ ان کو اس امر کا اچھی طرح سے احساس ہے کہ مجھے اپنے مافیہ کو بھی تمثالات سے مدد پہنچانی چاہئے اور سمعی تمثالات سے وہ کام بھی لیتا ہوں لیکن کوشش سے۔ جن الفاظ یا فقرات کو وہ زبانی دھرتا ہیں وہ ان کو کافوں میں گونجتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جو اس کے لئے بالکل ایک نئی شے ہے۔ اگر وہ کسی شے کو زبانی یاد کرنا چاہتے ہیں مثلاً چند فقرات کو تو ان کا چند بار بار آواز پڑھنا ضروری ہوتا ہے تاکہ ان کا ان اچھی طرح سے متاثر ہو جائے۔ بعد میں جب وہ اس کا اعادہ کرتے ہیں اندرونی سماعت کی تس ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور اس کے بعد الفاظ ادا ہوتے ہیں یہ احساس ان کو پہلے ابھی نہ ہوا کرتا تھا۔ وہ فرانسیسی روانی کے ساتھ بولتے ہیں۔ مگر اب وہ یہ کہتے ہیں کہ میں فرینچ میں ہوج نہیں سکتا بلکہ فرانسیسی الفاظ تک صرف اس طرح سے پہنچ سکتا ہوں کہ المانی یا اسپینی زبان سے ترجمہ کروں (جو میری بچپن کی زبانیں ہیں) وہ اب بصری نقشوں میں خواب نہیں دیکھتے بلکہ صرف لفظوں میں خواب دیکھتے ہیں جو عموماً اسپینی ہوتے ہیں۔ ایک قسم کی لفظی کوری سے بھی وہ متاثر ہوتے ہیں ان کو یونانی اب تک تکلیف دیتی ہے۔

اگر اس مریض کا شروع ہی سے سمعی تشل ہوتا تو ظاہر ہے کہ اس کے بصری تشل کے مرکوزوں کو جو کچھ بھی ضرور پہنچا ہو گا اس کی عملی زندگی پر اس سے بہت کم اثر ہوتا۔
 ایم۔ اے منٹ کہتے ہیں کہ سمعی صمم بصری کی نسبت کم ہوتی ہے۔ اس صمم کے لوگ جو کچھ کہ ان کو خیال کرنا ہوتا ہے آوازوں میں خیال کرتے ہیں۔ بقی کی یاد کرنے کے لئے وہ اپنے ذہن پر صفحہ کا منظر نہیں بلکہ الفاظ کی آواز اپنے ذہن پر رسم کرتے ہیں وہ یاد بھی کان ہی کے ذریعہ سے کرتے ہیں اور استدلال بھی کان ہی کے ذریعہ سے کرتے ہیں۔ ذہنی طور پر جمع کرتے وقت وہ ہندسوں کے نام زبانی لیتے ہیں اور اس طرح سے جمع کرتے ہیں کہ گویا ہندسی علامات کا خیال کئے بغیر وہ محض آوازوں کو جمع کرتے ہوں۔ تشل سبھی سماعت کی صورت اختیار کرتا ہے۔ لیو اجی اسکرائب سے کہتا ہے جب میں کسی منظر کا حال بیان کرتا ہوں تو مجھے اس کا حال سنانی دیتا ہے۔ مگر تمہیں دکھانی دیتا ہے۔ ہر فقرہ جو میں لکھتا ہوں جو شخص کہ بولتا ہے اس کی آواز میرے کان کو محسوس ہوتی ہے۔ تمہارے ایکٹر تو تمہارے سامنے چلتے پھرتے اور حرکت کرتے ہیں۔ میں سامع ہوں اور تم تاثراتی ہو۔ اسکرائب نے کہا بالکل صحیح ہے۔ مگر تمہیں یہ بھی معلوم ہے کہ جب میں کسی منظر کا حال لکھتا ہوں تو کہاں ہوتا ہوں۔ تماشا گاہ کے وسط میں۔ یہ ظاہر ہے کہ خالص سامع جو اپنی استعدادوں میں سے صرف ایک کے ترقی دینے کی کوشش کرتا ہے وہ ممکن ہے کہ حافظہ کے حیرت انگیز کمالات دکھا دے مثلاً موزارٹ نے دو بار سن کر سٹائن کے گرجا کے ایک نغمے کو یاد سے لکھ دیا تھا بیٹ ہوؤں جو بہر اتحاد دل ہی دل میں لمبے گیت تصنیف کرتا اور ان کا اعادہ کرتا تھا۔ مگر اس کے ساتھ ہی سمعی تشل کا ایناں بصری تشل والے کی طرح سے سخت خطرے میں ہوتا ہے کیونکہ اگر اس کا سمعی تشل نہ رہے تو اس کے پاس پھر کوئی چارہ کار نہیں رہتا اور وہ بالکل معذور ہو جاتا ہے۔
 ممکن ہے کہ وہ لوگ جن کو سماعت کے ادھام ہوتے ہیں اور وہ جن کو یہ خبط ہوتا ہے کہ ہم کو کوئی شخص ایذا پہنچا رہا ہے سب کے سب سمعی صمم کے ہوں اور کسی خاص قسم کے تشل کا غلبہ ایک قسم کے ادھام یا شاید ہذیاں کا باعث ہو جاتا ہو۔

”اب حرکی قسم باقی ہے جو شاید سب سے زیادہ دلچسپ ہے اور جس کے متعلق سب سے کم علم ہے۔ جو اشخاص اس قسم کا مشغل رکھتے ہیں وہ اپنی یاد استدلال اور تمام ذہنی اعمال میں ان تمنائات سے کام لیتے ہیں جو حرکات سے ماخوذ ہوتی ہیں۔ اس اہم بات کو سمجھنے کے لئے صرف یہ یاد کر لینا کافی ہے کہ ”ہمارے تمام اوراکات خصوصاً نظریات وغیرہ کے اہم اوراکات کے لئے ہمارے اعضا و جوارح اور آنکھوں کی حرکات لازمی عنصر ہوتی ہیں۔ اور اگر حرکت ہمارے کسی شے کے دیکھنے میں کبھی بھی کوئی اہمیت رکھتی ہے تو اس کی بھی اہمیت اس وقت ہوگی جب ہم اس شے کو مشغل میں دیکھیں گے“ (ریٹ) مثلاً گیند کا پیچیدہ ارتعاش جو اس وقت ہوتا ہے جب یہ ہمارے ہاتھ میں ہوتی ہے اس عضلی تطبیقات چشم انگلیوں کی حرکات اور ان عضلی حوصل کا نتیجہ ہوتا ہے جو ان سے پیدا ہوتی ہیں۔ جب ہم گیند کا مشغل کرتے ہیں اس کے تصور میں ان عضلی حوصل کا ہونا ایسا ہی ضروری ہے جیسا کہ اس میں شبی اور بشری حوصل کا ہونا ضروری ہے۔ یہ حرکی تمنائات ہوتی ہیں چونکہ ان کے وجود کو حال ہی میں تسلیم کیا گیا ہے اس لئے ان کے متعلق ہمارا علم نسبتاً بہت جدید ہے۔ قدیم نفسیات کی کتابوں میں اس کا کبھی ذکر نہیں ہوتا کیونکہ جو اس کی تعداد صرف پانچ تک محدود بتائی جاتی تھی“

”ایسے اشخاص بھی ہوتے ہیں جن کو ایک نقشہ اس طرح اچھی طرح سے یاد رہتا ہے کہ وہ اس کی حدود پر اپنی انگلی پھیر لیں۔ لی کا ک ڈمی باس باڈران اپنی مصوری کی تعلیم میں اسی طریقہ سے کام لیتا تھا تا کہ شاگردوں کو یاد سے تصویر کے پھینکنے کی عادت ہو جائے۔ وہ ان سے کہتا تھا کہ تصویر کے خطوط پر اس طرح سے پھرائیں کہ گاند کو پیل مس نہ کرے اس طرح سے وہ بصری حافظہ سے عضلی حافظہ کا اختلاف کر دیتا تھا۔ اس کی تائید میں گیلٹن ایک عجیب و غریب واقعہ نقل کرتے ہیں۔ کرنل مانخوف نے شمالی امریکہ میں اکثر دیکھا کہ وہاں کے قدیم باشندوں میں سے بعض نو جوان جو اکثر ان کی قیام گاہ پر آیا کرتے تھے ان نقوش میں بہت زیادہ دھبے لیتے تھے جو ان کو دکھائے جاتے تھے۔ ان میں سے ایک مصور لندن نیوز کی ایک تصویر کو دیکھ کر اپنا چاتو اس کے ارد گرد پھرایا۔ جب اس سے اس کی وجہ

ذہن کو منتقل کرنا ہے جو کبھی ہوتی ہے سے نظر کی وجہ سے ہوتی۔
اندھے کو بھیجے ہرے کا ٹٹل جیسے کہ لورا جیمس تھی بالکل لسی وحرکی مواد تک
محدود ہو گا۔ کل نابینا اشخاص وہی ہوتے ہوں گے جن کو فرانسیسی مصنفین نے لسی وحرکی
کہا ہے جس نوجوان کے موتیا بند کا ڈاکٹر فریئر نے علاج کیا تھا جب اس کو مختلف
ہندسی اشکال دکھائی گئیں تو اس نے کہا کہ میں ان سے مربع اور دائرے کے تصور
اس وقت تک قائم نہیں کر سکا جب تک کہ جو کچھ میں دیکھ رہا تھا اس سے انگلی کے
سروں میں اس طرح کی حس یہ سدا نہیں ہوتی کہ گویا میں درحقیقت ان چیزوں کو
چھو رہا ہوں۔

پروفیسر اسٹر کو ساکن دانے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے ٹٹل کو غیر معمولی
حد تک ترقی دی تھی۔ انھوں نے نور اپنی حالت کی نہایت ہوشیاری کے ساتھ
تحلیل کی ہے۔ اور اس کو دو مغایین میں بیان کیا ہے جن سے تمام تعلیم کو واقف
ہونا چاہیے۔ ان کی یادوں کے ساتھ خواہ وہ اپنی حرکات کی ہوں یا دوسری
چیزوں کی حرکات کی ہمیشہ جسم کے ان حصوں میں مین عضلی احساسات ہوتے ہیں
جو قدرۃ حرکت کے عمل میں لائے یا اس کے انجام دینے میں کام کرتے۔ مثلاً
ایک سپاہی کے مارچ کرنے کا ٹٹل کہتے وقت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ شمال
کی خود اس کے پیچھے مارچ کر کے مدد کر رہے ہیں۔ اگر وہ اپنی ٹانگوں کے اس
ہدر واد احساس کو دبا بیٹھے ہیں اور اپنی توجہ کو تمام تر توازن نشی سپاہی کی طرف
منعطف کرتے ہیں تو یہ بالکل منبوج ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ ان کی ٹٹلی حرکات جس قسم
کی بھی ہوں پس وقت بالکل ختم ہو جاتی ہیں جب خود ان کی آنکھوں یا ان کے
اعضائیں کسی قسم کا احساس حرکت نہیں ہوتا۔ گھٹکوں کی حرکات ان کی ذہنی زندگی
میں نہایت ہی اہم کام انجام دیتی ہیں۔

”جب میں اپنے اختیار ہی کام کے بعد اس کی تشریح کی طرف متوجہ ہوا ہوں
تو اصولاً میں پہلے ان الفاظ کا اعادہ کرتا ہوں جن کا اختلاف میں مشاہدے کی مختلف
جزئیات کے ساتھ دوراں مشاہدہ میں اور اک کے ساتھ کر چکا ہوں۔ کیونکہ زبان
دگوئیائی میرے تمام مشاہدے میں اس قدر اہم کام انجام دیتی ہے کہ مثلاً ہر جو نبی

میری نظر کے سامنے سے گزرتے ہیں میں ان کو الفاظ کے لباس سے لمبوس کر لیتا ہوں ۔
اکثر اشخاص سے جب یہ سوال کیا جائے کہ مثل کن اصطلاحات میں کرتے ہیں
تو وہ یہ جواب دیں گے کہ اصطلاحات سماعت میں ۔ جب تک ان کی توجہ اس امر
کی طرف خاص طور پر مبذول نہ کرائی جائے گی تب تک انہیں یہ کہنا دشوار یہ معلوم
ہوگا کہ اغلب تملالات کونسی ہیں آیا سمعی ہیں یا حرکی ہیں جن کا تعلق آلات گوئی
و تکلم سے ہے ۔ دشواری کو شعور میں لانے کا بہتر طریقہ اسٹرکڑ صاحب نے تجویز کیا ہے ۔
اپنا منہ تھوڑا سا کھولو اور پھر کسی ایسے لفظ کا خیال کرو جس میں شفقتی یا سنی حروف ہو
مثلاً بٹل یا تو وہ کیا ایسی حالتوں میں تمہاری تملال واضح ہے اکثر اشخاص کو تملال
موٹی معلوم ہوگی جیسی کہ اس لفظ کی ہوتی ہے جس کو دو کھلے ہوئے ہونٹوں سے
ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ بعض کھلے منہ سے لفظ کا صاف طور پر مثل بھی نہیں کر سکتے ۔

بعض چند ابتدائی کوششوں کے بعد کامیاب ہو جاتے ہیں ۔
”جب ہم کسی لفظ یا جملے کے ارتسام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو اگر
ہم اس کو زبان سے نہیں کہتے تو ہم کو ان آلات میں ایک حرکت سی محسوس ہوتی ہے
جن سے الفاظ ادا ہوتے ہیں ۔ کل تکلمی حصے حلق زبان اور ہونٹ محسوس طور پر متبج
ہوتے ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک دبا ہوا تکلم ہماری یاد کا مواد عقلی اظہار اور گفتگو کے
تصور کا لازمی جزو ہوتا ہے ۔“

ڈاکٹر اسٹرکڑ کے اعتبار میں منہ کھولنے سے ہی نہیں ہوتا کہ شفقتی حروف کا
واقعی تکلم بند ہو جاتا ہے بلکہ اس کے کھلے ہوئے کا ہمارا احساس ان کے تکلم سے بھی
باز رکھتا ہے ۔ بالکل اسی طرح جس طرح کے چونڈ پیدا دینے والی روشنی ہم کو پوری طرح
تاریکی کا تملال کرنے سے باز رکھتی ہے ۔ جن اشخاص کا سمعی تملال کمزور ہوتا ہے کل تملال
ہی لفظی خیال کا کل مواد ہوتی ہے ۔ یہ وہ فیسہ اسٹرکڑ کہتے ہیں کہ جن الفاظ کا میں خیال
کرنا ہوں ان میں تو کوئی سمعی تملال داخل نہیں ہوتی ۔ مگر اکثر نفسانیوں کی طرح سے
وہ اپنی حالت کو قانون بنا دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ لفظی فکر عموماً و معمولاً محض
بصری استحضار پر مبنی ہوتا ہے ۔ میں تو بلاشبہ حروف متبج اور حروف علت دونوں کی
سمعی تملالات بھی محسوس کرتا ہوں جو ان کلکی تملالات کے علاوہ ہوتی ہیں جن پر یہ

مصنف اس قدر زور دیتے ہیں۔ اور میں دیکھتا ہوں کہ میرے بہت سے شاگرد اس اختیار کے بار بار اعادہ کرنے کے بعد اسی نتیجہ تک پہنچے ہیں۔ اول تو کھلے ہوئے منہ کی وجہ سے دشواری ہوتی ہے۔ مگر یہ بہت جلد رفع ہو جاتی ہے جس طرح سے ایک حرف علت کے خیال کرنے اور دوسرے کے ادا کرنے کی دشواری رفع ہو جاتی ہے۔ مگر غالباً یہ صحیح ہے کہ اکثر اشخاص میں سمعی مثل کم اور نگلی زیادہ ہوتا ہے جس کی کہ ان کو خبر نہیں ہوتی۔ خود پر فیسر اسٹرک کو صوتی تشابہات ہوتی ہیں اور وہ آلات موسیقی کی آوازوں اور کسی دوست کی خاص آواز کا مثل کر سکتے ہیں۔ اگر بڑے پائے پر صوتی لمسی اور حرکی مثل کے تغیرات کے متعلق اعدادی تحقیق کی جائے تو اس میں اتنی کامیابی کی توقع نہیں ہے جتنی کہ مسٹر گیلٹن کو بصری تشابہات کے متعلق ہوئی ہے۔ لیکن اگر ڈاکٹر اسٹرک جیسے قابل حضرات خود اپنی خصوصیات کے متعلق چند تجزیہ کریں تو اس سے اختلافات کے متعلق زیادہ قیمتی اطلاع دستیاب ہوگی۔

لمسی تشابہات بعض اشخاص میں بہت قوی ہوتی ہیں۔ سب سے زیادہ قوی لمسی تشابہات اس وقت ہوتی ہیں جب ہم خود کسی چوٹ سے بال بال بچ جاتے ہیں یا ہم کسی دوسرے کو چوٹ کھاتا ہوا دیکھتے ہیں۔ اس وقت اس مقام میں ممکن ہے کہ خیالی حس سے واقعی ایک طرح کی سننا ہٹ پیدا ہو جائے جو ممکن ہے کہ محض خیالی بھی نہ ہو کیونکہ روٹنگٹن لکھتے ہیں کہ ہونا چہرے پر زردی پھیلنا یا سرخی دوڑنا وغیرہ علامات واقعی عقلی انقباضات کے اس وقت پیدا ہو سکتے ہیں۔

ایک مصنف جن کی تحریر اس وقت ضرور اقتباس کرنا چاہئے جب مثل کی قوتوں کے متعلق بحث ہو کہتے ہیں کہ ”ایک تعلیم یافتہ شخص نے مجھ سے بیان کیا کہ ایک روز مکان میں داخل ہوتے وقت میں نے اپنے ایک چھوٹے بچے کی انگلی کے دروازے میں کھلے جانے سے ایک مدد محسوس کیا۔ اور خوف و پریشانی کے عالم میں میں نے محسوس کیا کہ خود میری بھی اسی انگلی میں شدید تکلیف ہو رہی ہے اور یہ تکلیف تین دن تک باقی رہی“

یہی مصنف مندرجہ ذیل امتیاز کو پیش کرتے ہیں جس کی کہ غالباً اکثر اشخاص

تائید کریں گے۔

”جلد پر تو میں ہر جگہ آسانی کے ساتھ ان حصوں کے پیدا کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہوں جن کا کہ اشارہ کیا جائے۔ مگر چونکہ ذہنی کوشش کے لمبیل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے میں صرف ان حصوں کو پیدا کر سکتا ہوں جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے لمبیل ہوتی ہیں جیسے کی گرمی مہر دی اور دباؤ کا احساس گریزاں ہیں جیسے چھین کاٹ ضرب وغیرہ کی حصوں کا میں اعادہ کرنے سے قاصر ہوں کیونکہ میں ان کا ایک یا یک پوری شدت کے ساتھ متبل کرنے سے قاصر ہوں۔ اول الذکر قسم کی حصوں میں جلد کے ہر حصے میں پیدا کر سکتا ہوں۔ اور ان کا اس قدر واضح و جلی ہو جانا ممکن ہوتا ہے کہ مجھے خواہ سخواہ اپنا ہاتھ جلد پر پھیرنا پڑتا ہے گویا یہ جلد پر ایک حقیقی ارتسام ہے“

میرس نے اپنی بصری تمناات کے متعلق جو بیان دیا ہے وہ بہت دلچسپ ہے اس پر ہم اپنی اس تحقیق کو حتم کرتے ہیں جو مختلف اشخاص کی قوت عقل میں معمولاً ہوتا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ بہت مشق کے بعد اس میں کامیاب ہوا ہوں کہ ذہنی بصری تمناات کو جب چاہوں پیدا کر لوں۔ میں اپنے تمام اختیارات رات دن انھیں بند کئے کرتا رہا۔ ابتداءً یہ مجھے بہت ہی مشکل معلوم ہوتی تھیں۔ پہلے اختیارات میں جن میں کامیابی ہوتی بصری تصویر روشن معلوم ہوتی تھی اور سایوں کی کسی قدر کمزور اور نیلگوں روشنی ہوتی تھی۔ بعد کے اختیارات میں مجھے چیزیں تاریک نظر آتی تھیں اور ان کے گرد پیش روشن ہوتے تھے۔ یا یوں کہو کہ مجھے ان کی حدود کے نقشے نظر آتے تھے جو سیاہ زمین پر روشن معلوم ہوتے تھے۔ ان نقشوں کو اس سے تو کم تشبیہ دے سکتا ہوں جو تختہ سیاہ پر چاک سے بنے ہوں لیکن وہ زیادہ اس سے مشابہ ہوتے ہیں کہ جیسے اندھیری دیوار پر فاسفورس سے نقشہ کھینچ دیا گیا ہو اگرچہ فاسفورس سے روشن دھوئیں بھی نظر آئیں گے جو میری مثال کے خطوط میں مفقود تھے۔ مثلاً اگر میں یہ چاہتا کہ مجھے ایک چہرہ نظر آئے اور یہ منظور نہ ہو کہ کسی خاص شخص کا چہرہ ہو تو مجھے ایک سیاہ

زمین پر ایک جسم کے حدود کا نقشہ کھینچا ہوا نظر آتا۔ جب میں نے ڈارون اکیبر کے ایک اختیار کا اعادہ کرنے کی کوشش کی تو مجھے صرف مہر کے کنارے نظر آئے جو سیاہ پائین پر روشن خطوں کا معلوم ہوتے تھے مگر بعض اوقات مہر عام طور پر سفید اور کنارے سیاہ معلوم ہوتے ہیں۔ اس وقت نسبت اس کی زمین بگنے رنگ کی معلوم ہوتی ہے بہت ہی جلد میں جب چاہتا تو سفید ڈائی سیاہ حاشیہ اور روشن زمین دیکھ لیتا اور جب چاہتا تو سیاہ ڈائی سفید حاشیہ کو تاریک زمین پر دیکھ لیتا۔ اب بھی جب چاہوں ایسا کر سکتا ہوں۔ طویل مشق کے بعد..... ان اختیارات میں زیادہ کامیابی ہونے لگی۔ اب میں اپنی آنکھوں کے سامنے جس شے کا چاہوں منسلک کر سکتا ہوں اس کا رنگ روپ بالکل اعلیٰ ہوگا۔ میں ان کو ہمیشہ کم و بیش ملکی یا گہری زمین پر دیکھ سکتا ہوں جن میں تغیر بھی ہو جاتا ہے۔ مصروف اور جانے پہچانے چہروں کا بھی میں بالکل واضح طور پر منسلک کر سکتا ہوں جن کے بالوں اور رخساروں کا رنگ بالکل اعلیٰ ہوگا۔ مگر حیرت کی بات یہ ہے کہ یہ چہرے مجھ کو حدود جسم کے خطوط میں نظر آتے ہیں حالانکہ جن کا پہلے اقتباس میں ذکر تھا وہ بالکل پورے چہرے تھے۔ ذیل میں ان اختیارات کے بعض آخری نتائج درج کئے جاتے ہیں۔

(۱) تعمیروں کے پیدا ہونے کے کچھ عرصہ بعد یہ یا تو محو ہو جاتی ہیں یا دوسری تعمیروں میں بدل جاتی ہیں اور اس میں تغیر کو روک نہیں سکتا۔
(۲) جب رنگ قطعی طور پر اس شے کا نہیں ہوتا تو میں ہمیشہ اس کو قابو میں نہیں رکھ سکتا۔ مثلاً ایک چہرہ مجھے کبھی نیلا نظر نہیں آتا بلکہ ہمیشہ اپنے قدرتی رنگ میں نظر آتا ہے۔ برخلاف اس کے سرخ کپڑے کو میں کبھی نیلے میں بدل سکتا ہوں۔

(۳) بعض اوقات میں خالص رنگوں کو بغیر اشیا کے دیکھنے میں کامیاب ہوا ہوں مگر اس حالت میں کل ساحت نظر اسی سے رنگین نظر آتا ہے۔

(۴) جن اشیا سے میں واقف نہیں ہوتا میرے ذہن کے محض اختراع ہوتی ہیں ان کا منسلک کرنے میں اکثر کام رہتا ہوں ان کے بجائے اس طرح کی

معروف اشیاء نظر کے سامنے معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک مرتبہ میں نے اس کی کوشش کی کہ پینٹل کی تلوار کا جس کا پینٹل ہی کا قبضہ ہو مثل کر دیں مگر اس کے بجائے ایک دوسری قسم کے قبضہ کا مثل ہوا جو نسبتاً زیادہ عام ہے۔

(۵) ”ان ذہنی تمثالات میں سے اکثر نے اپنے بعد تمثالات مابعد بھی چھوڑیں خصوصاً جب یہ زیادہ روشن ہوتی تھیں اور ان کے بعد آنکھیں فوراً کھول لی جاتی تھیں مثلاً میں نے چاندی کی رکاب کا خیال کیا اور اس کی طرف کچھ دیر تک دیکھتے رہنے کے بعد میں نے اپنی آنکھیں کھولیں اور پھر مجھے دیر تک اس کی مثال مابعد نظر آتی رہی۔“

”یہ اختبارات اس وقت سب سے زیادہ کامیاب ہوئے جب میں آنکھیں بند کر کے بالکل چپ چاپ چت لیٹ گیا۔ میں اپنے قریب کسی جسم کے شور کو برداشت نہ کر سکتا تھا کیونکہ اس سے مثال اپنی اپنی شدت پر نہ آسکتی تھی۔ اب اختبارات اس قدر آسانی کے ساتھ کامیاب ہوتے ہیں کہ مجھے حیرت ہوتی ہے۔ پہلے ان میں مجھے اس قدر کامیابی کیوں نہ ہوتی تھی اور میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ ان میں ہر شخص کو کامیابی ہونی چاہئے۔ ان کے متعلق اہم بات یہ ہے کہ توجہ کو اس کی طرف پوری طرح سے مرکوز کر کے اور ہر قسم کے غفلت اور تسامات کو خارج کر کے مثال کو پوری طور پر شدید بنالینا چاہئے۔“

میرں کے مثل میں آنکھیں کھولنے کے بعد جو منفی تمثالات مابعد پیدا ہوئیں وہ نہایت ہی دلچسپ تھیں۔ اگرچہ وہ نہایت ہی شاذ منظر ہیں۔ جہاں تک میں جانتا ہوں اس قسم کے تجربہ کی صرف ایک رپورٹ شائع ہوئی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایسی حالات میں شکل کے مطابق جو عصبی عمل ہوتا ہے اس میں وہ پورا حصہ شریک ہوگا جو اصل حس کی حالت میں ہوتا تھی کہ تنگیہ تک کو دخل ہوتا ہے۔ یہ بات ایک سوال کی طرف لے جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ عصبی عمل کونسا ہے جو مثل کا باعث ہوتا ہے۔

وہ عصبی عمل جو تشل کی تہ میں مضمر ہوتا ہے

عام طور پر یہ خیال ہے کہ تشل کے وقت جو عصبی عمل ہوتا ہے وہ اسی عمل کی جو حس کے ادراک کے وقت ہوا تھا ایک نرم و کمزور تشل ہوتی ہے۔ پرو فیسر بن لکھتے ہیں۔

”کیونکہ پہلے پہل جو حس ہوتی ہے وہ عصبی توجہات کو داخل دماغ سے آلات انہار و حرکت تک منتشر کر دیتی ہے، مہج خارجی کے ختم ہونے کے بعد اس حس کا باقی رہنا انہیں انتشاری توجہات کے جاری رہنے کی بنا پر ہو سکتا ہے جو ناید شدت میں تو کم ہوں مگر اور کسی طرح سے مختلف نہیں ہوتے۔ کڑک کی آواز کے بعد کان اور دماغ میں جو تہلکہ باقی رہ جاتا ہے اس کو ذہنی دائروں میں گزرنا چاہئے اور اسی طرح سے عمل کرنا چاہئے جیسا کہ اصل آواز کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہمارے لئے یہ یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ اس حالت میں ارتسام اپنی جگہ بدل دیتا ہے یا نئے دائروں میں چلا جاتا ہے جن کے اندر اس کے باقی رکھنے کی خاص خاصیت ہوتی ہے۔ ہر وہ حصہ جس میں اس تہلکہ کے بعد تحریک ہوتی ہے ضروری ہے کہ اس میں اسی تہلکہ سے تحریک پیدا ہوتی ہو اور زیادہ شدت سے پیدا ہوتی ہو۔ بس شدت کا صرف اس قدر فرق ہے ورنہ تو حس کا واقعہ کے بعد موجود ہونا ایسا ہی جیسا کہ خود واقعہ کی حالت میں موجود ہونا۔ اب اگر ان ارتسامات کے متعلق جو علت کے ختم ہونے کے بعد باقی رہتے ہیں یہ صورت ہے تو ان ارتسامات کے متعلق ہم کو کیا رائے قائم کرنی چاہئے جن کا اعادہ صرف ذہنی واقعات ہی سے ہوتا ہے یا جو اصل کی مدد کے بغیر عالم وجود میں آتے ہیں جیسا کہ معمولی یاد کی صورت میں ہوتا ہے۔ صرف ایک جواب قابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ جس احساس کا احوال ہوتا ہے وہ انہیں حصوں پر قابض ہوتا ہے اور اسی طرح سے قابض ہوتا ہے جس طرح سے کہ اصل احساس ہوتا ہے۔ نہ تو کسی دوسرے حصہ پر قابض ہوتا ہے

اور نہ کسی دوسرے طرز پر۔ میرا خیال ہے کہ اگر قدیم ترین فلاسفہ کو وہ علم حاصل ہوتا جو دماغ کے متعلق ہم کو ہے تو وہ بھی یہی مفروضہ قائم کرتے۔ کیونکہ گزشتہ احساس اگر ان آلات میں نہ رہے جن میں کہ یہ موجودہ حالت میں تھا تو پھر کہاں رہے۔ اسی طرح ہے اس کی عینیت باقی رہ سکتی ہے جو احساس دوسرے حصوں میں ہوگا وہ اس سے مختلف ہوگا۔

پروفیسر بین کے بیان سے یہ بات واضح نہ ہوئی کہ انہیں حصوں سے مراد دماغ کے داخلی حصے ہیں یا حوالی کے بھی وہی حصے مراد ہیں جو کہ اصل احساس کا ممکن تھا۔ جو مثالیں کہ وہ خود دینا چاہتے ہیں وہ سب کی سب تشکیلی حرکات کی صورتیں ہیں جن میں اس میں شک نہیں کہ آلات حوالی متاثر ہوتے ہیں کیونکہ فی الواقع کہ دوسرے حرکات تصور کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ اس کی ہم کو امید رکھنی چاہئے۔ کل تموجات دماغ میں آگے کی طرف دوڑنے اور تلام عظمیٰ میں نباح چو جانے پر مائل ہوتے ہیں۔ اور تصور حرکت اس پر خاص سہولت کے ساتھ مائل ہوتا ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ آیا تموجات لوٹتے بھی ہیں۔ جس حالت میں یہ ہو کہ اگر بصری مرکز اختلاف سے متباعد ہو اور بصری معروض کا نقل کیا جائے تو ایک موج تنگیہ کی طرف بھی دوڑ جائے گی اور اس کو دوسرے قطعات کے ساتھ بہدر روانہ طور پر متباعد کرے گی۔ یہ الفاظ دیگر سوال یہ ہے کہ آیا حوالی کے آلات داخل سے متباعد ہو سکتے ہیں یا صرف خارج ہی سے ہوتے ہیں۔ اس امر کے متعلق پروفیسر بین کی آئینہ تقریباً خاموش ہیں۔ جو کچھ وہ کہتے ہیں وہ صرف اس قدر ہے۔

”یہ ہو سکتا ہے کہ ہم ہاتھ پر چوٹ لگنے کا خیال اس شدت سے کریں کہ اس میں واقعی سوزش محسوس ہونے لگے۔ اگر تو جب ہم کسی حصہ کی طرف بہت زیادہ مبذول ہوگی مثلاً پاؤں کے انگوٹھے کی طرف تو اس سے اس حصہ میں ایک طرح کا احساس پیدا ہونا ضروری ہے جس کی ہم تو مجبوراً یہ فرض کر کے کہہ سکتے ہیں کہ اس کی طرف ایک احیاء شدہ عصبی تموج بہہ جاتا ہے جس سے ایک قسم کی جموئی ص پیدا ہوتی ہے۔ دال کا ایک اثر خارج کے اس اثر کی نقل کرتا ہے جو اصل حس کے وقت ہوتا ہے۔“

اگر میں اپنے تجربہ سے فیصلہ کروں تو کہہ سکتا ہوں کہ اس قسم کے تمام احساسات ان حرکی توجہات سے تعلق رکھتے ہیں جو جلد پر حملہ آور ہوتے ہیں اور اس میں ان عضلات کو منقبض کرتے ہیں جن میں اگر بڑے پیمانے پر انقباض ہو تو روٹھ گئے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ میں کہتا ہی نہیں کہ اس میں اگر میری جلد کے اندر اس وقت تک کوئی احساس پیدا نہیں ہونا جب تک خود جلد کی حالت میں تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ آلات حس کا بر بنائے مثل براہ راست نتیجہ ہونے کا اگر وجود بھی ہے تو بہت ہی شاذ ہوتا ہے۔ مثل کی معمولی صورتوں میں یہ فرض کرنا زیادہ قرین اصلیت معلوم ہوتا ہے کہ اس عمل کا مرکز محض دماغ ہے اور آلات حس کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔ اس نتیجہ کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

(۱) مثل میں عمل کا نقطہ آغاز دماغ میں ہونا چاہئے۔ اب ہم اس امر سے واقف ہیں کہ نظام عصبی میں توجہات ایک طرف کو بہتے ہیں۔ اور ان حالتوں میں حوالی کے آلات حس کے نتیجہ ہونے کے لئے یہ ضروری ہو گا کہ توجہ الٹا ہے۔

(۲) مثلی معروضات اور حسی معروضات میں شعوری کیفیت کا ایک ایسا فرق ہوتا ہے جس کو تقریباًًً مطلق کہہ سکتے ہیں۔ تحمل کی زندہ ترین مثال اور کمزور سے کمزور حس کے مابین اشتباہ نہیں ہو سکتا۔ حسی معروض کے اندر ایسی حقیقت اور خارجیت ہوتی ہے جو معروض مثل میں قطعاًًً نہیں ہوتی۔ علاوہ برائیں جیسا کہ فشر کہتا ہے مثل میں توجہ کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ پلٹ کر دماغ کی طرف مبذول ہو رہی ہے۔ حس میں (حتیٰ کہ تناللات مابعد کی حسوں تک میں) یہ آلہ حس کی طرف مبذول ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں علویں کے مابین کیفیت کا فرق ہے محض کمیت کا نہیں۔ اگر آوازی حس محض ایک قوی مثل ہوتی اور اس کا مثل ایک کمزور حس تو ان کے مابین ایک حد ایسی بھی ہوتی جہاں کہ ہم یہ نہ کہہ سکتے کہ آیا ہم کو آواز کا قوی مثل ہو رہا ہے یا کمزور حس کا۔ موجودہ حس کا کسی سابقہ حس کے ساتھ بذریعہ مثل منقلب کرتے وقت ہم کو اکثر یہ خیال ہوتا ہے کہ مثلی حس زیادہ قوی ہے۔ اگر نفس حسی عمل کا کمزور نتیجہ ہو تو اس کی توجہ نہیں ہو سکتی۔

ان دلائل پر مندرجہ ذیل اعتراضات ہو سکتے ہیں

دلیل نمبر ۱ کا جواب یہ ہے کہ تہوج کا پیچھے کی جانب لوٹنا ثابت ہے چنانچہ یہ میرس اور فیری کی منہنی تمثالوں مابعد میں عصب بصری کے واسطے سے لوٹتا ہے۔ پس یہ پیچھے کی طرف لوٹ سکتا ہے۔ لہذا یہ کسی حد تک ہر قسم کے تشل میں بھی لوٹ سکتا ہے۔

دلیل نمبر ۲ کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی طے الاطلاق فرق نہیں ہوتا اور تشل میں جہاں کہ جس اس قدر کمزور ہو کہ بس اس کا یونہی اور اک ہو سکے آئینہ شکل ہوتا ہے۔ شب کے وقت جب کسی دور کے گھنٹے کی آواز سنتے ہیں تو ہمارا تشل میل اور آواز دونوں کا اعادہ کر سکتا ہے اور اکثر یہ بتانا دشوار ہوتا ہے کہ فی الحقیقت آخری ضرب کی آواز کونسی تھی۔ اسی طرح سے اگر بچہ گھر کے کسی دور کے حصہ میں رونا ہو تو ہم پورے یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ اس کے رونے کی آواز ہمارے کان میں مہنوز آرہی ہے یا ہم کو آواز کا محض تشل ہے بعض سازگی بجانے والے اس کیفیت سے فائدہ اٹھاتے ہیں اور سر کے ختم ہو چکنے کے بعد بھی وہ کان کو اس طرح سے چلاتے رہتے ہیں کہ گویا بجا رہے ہیں مگر اس کوتاروں سے مس نہیں ہونے دیتے۔ سننے والا پہلی آواز سے فوراً مدھم آواز سنتا ہے۔ اور یہ نظر محض سماعت ہی تاک محدود نہیں ہے۔

”اگر ہم پانی کی سطح تک اپنی انگلی کو آہستہ آہستہ لائیں تو ہم کو اس لمحہ کے متعلق جب انگلی فی الحقیقت بھیگتی ہے اکثر دھوکہ ہو جاتا ہے جس میں یقین یہ بغیر بے ہوش کئے عمل جراحی کرتے ہیں وہ بحالت خوف ڈاکٹر کے زہر کی تکلیف اس کے گئے سے پہلے ہی محسوس کرنے لگتا ہے“

بصری اور اک سے اس کی لا تعداد مثالیں دستیاب ہو سکتی ہیں جس میں کہ ایک ہی بصری حس کا اور اک ذہن کی ترجمانی کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔

آئیدہ دو بابوں میں اس کی بہت سی مثالیں ہمارے سامنے آئیں گی۔ اور باب ۱۹ میں اسی قسم کے مغالطے اور حسوں کے متعلق بھی بیان کئے جائیں گے۔ اگر ان تمام واقعات کو جمع کر کے دیکھا جائے تو ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ مثالی اور حسی محرومات کے مابین جو فرق ہے وہ اس قدر مطلق نہیں جتنا کہ دعویٰ کیا گیا ہے اور مثال حسی کی نہ میں جو قشری اعمال مضمحل ہیں وہ اس قدر ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہوئے جس قدر کہ انسان بادی النظر میں ان کو علیحدہ تسلیم کرنے پر مائل ہوتا ہے۔ اس امر کا کہ حوالی کے حسی اعمال معمولاً مثال میں دخل رکھتے ہیں بظاہر کچھ زیادہ امکان معلوم نہیں ہوتا۔ اس سے قطعی انکار نہیں ہو سکتا کہ بعض اوقات یہ اعمال قشر دماغ میں پیدا ہو کر اپنے ہیچان کو حوالی کی طرف متدکّر دیتے ہیں۔

پس عمل مثالی حسی کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر حقیقی و اصلی حسوں کی ابتداء مرکز سے بھی ہو سکتی ہے۔ جب ادراک خارج سے بحث کرتے وقت ہم ادھام سے بحث کریں گے تو ہم کو معلوم ہو گا کہ یہ واقعہ کوئی نادرا لوجود نہیں ہے۔ مگر فی الحال ہم کو یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ یہ دونوں اعمال معمولاً ایک دوسرے میں منتقل نہیں ہوتے۔ اور اس کی اہم کو تحقیق کرنی چاہئے کہ کیوں ایسا نہیں ہوتا۔ اس کی دو وجوہیں میں سے ایک وجہ ہوئی چاہئے۔

(۱) یا تو حسی اعمال کا مرکز مثالی اعمال سے علیحدہ ہے یا۔

(۲) مرکز تو ان کا ایک ہی ہے مگر حسی اعمال کے اندر اس قدر شدت ہوتی ہے جو معمولی حالات میں قشری مرکروں کے توجہات میں ہیج نہیں کر سکتے اور جس کے نتیجے کے لئے حوالی کے توجہات کی ضرورت ہوتی ہے۔

باب ۲ صفحہ ۲۹-۳۰ میں جو کچھ کہا گیا ہے اس سے یہ تو یقینی معلوم ہوتا ہے کہ مثالی عمل اور حسی عمل میں مقام کا نہیں بلکہ شدت کا فرق ہوتا ہے۔ ادنی حیوانات میں تو جو کچھ بھی ہو مگر انسانوں میں تو اس مضبوطی کی تائید میں کہ تصوری اور حسی مرکز علیحدہ ہوتے ہیں واقعات مشاہدہ پیش نہیں کیے جاسکتے۔ دماغ کے عقبی حصے کے ضائع کر دینے سے انسان کے اندر جو نیم کوری کا نقص پیدا ہوتا ہے اس سے محض بصری تصورات ہی معدوم نہیں ہو جاتے بلکہ حسی اعتبار سے بھی انسان

کور ہو جاتا ہے۔ اگر ادنیٰ بصری حسوں کے مرکز قشر دماغ سے نیچے ہوتے تو ان حالتوں میں مریضوں کو روشنی اور تاریکی کا احساس ہوتا۔ چونکہ اس نصف حصے سے جو ضائع ہو جاتا ہے وہ اس ارتسام کو بھی محسوس نہیں کرتے اس لئے ہم کو فرض کرنا پڑتا ہے کہ قشر سے نیچے کسی قسم کے بصری مرکز نہیں ہیں اور اجسام رباعیہ اور زیرین بصری عقود عضلات چشم کی اضطرابی حرکت کے اعضا ہیں اور شعوری نظر کے نہیں۔ علاوہ براین ایسے واقعات نہیں ملتے جو ہم کو یہ خیال کرنے پر مجبور کرتے ہیں کہ عقبی قشر کے اندر ایک حصہ تو محض حس سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا محض تصور و عمل ہے۔ جن مرضی حالتوں کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ان سے یہ ثابت ہوتے ہیں ان کی توجیہ بصری اور دیگر مرکزوں کے مابین احتمالات امالہ سے بہتر طور پر ہو جاتی ہے (دیکھو صفحہ ۵۰)۔ نیم کوری کی بدتر صورتوں میں مریض کے تمنا لات بھی روشنی کی حسیات کے ساتھ تشریف لے جاتے ہیں۔ یہ اس قدر کامل طور پر باطل ہوتے ہیں کہ مریض کو یہ علم ہی نہیں ہوتا کہ مجھ کو ہوا کیا ہے۔ یہ محسوس کرنے کے لئے کہ انسان نصف راحت نظر کے دیکھنے سے معذور ہے۔ یہ ضروری ہے کہ اس کو اس حصہ کے وجود کا تصور ہو۔ لیکن ان مریضوں کو اس کا علم اس وقت ہوتا ہے جب ڈاکٹر ان کو بتاتا ہے وہ تو صرف اتنا جانتے ہیں کہ بیماری آنکھوں میں کچھ نقص ہے۔ جس شے کا تخم کو کوئی تصور ہی نہ ہو اس کی کمی کو تم محسوس نہیں کر سکتے۔ اور ان مریضوں کے اس کی کمی کو قطعی طور پر محسوس نہ کرنے کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ذہن سے اس کا تصور اور اس کی یاد تک مل جاتی ہے۔ جس شخص کی محض آنکھیں نابینا ہوں وہ اندام صیرے کو محسوس کرتا ہے۔ مگر جس شخص کے بصری مرکز کور ہو جاتے ہیں وہ اپنی نگاہ کے ان حصوں سے جن کا تعلق دماغی ضرر سے ہوتا ہے اسی طرح سے تاریکی کو نہیں دیکھ سکتا جس طرح سے وہ اپنی پشت کی جلد سے نہیں دیکھ سکتا۔ وہ راحت نظر کے اس حصے سے دیکھ ہی نہیں سکتا۔ اور نہ وہ اس روشنی کا خیال کر سکتا ہے جس کو اسے اس حصے میں محسوس کرنا چاہئے تھا کیونکہ اس جزو کے وہاں موجود ہونے کا خیال ہی اس کے ذہن سے منقطع ہو جاتا ہے۔

اب اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ حس و عمل ایک ہی مرکز کی فعالیت کا نتیجہ ہیں تو ہم کو

اس کی ایک نہایت ہی عمدہ نمائندگی وجہ معلوم ہو جائے گی کہ اس کو ان مرکوزوں میں مختلف قسم کے اعمال کے کیوں مطابقت ہونا چاہئے اور اس عمل کو جس سے کہ یہ حس ہوتی ہے کہ شے فی الحقیقت سامنے ہے کیوں صرف حوالی کے مقدمات سے متبیح ہونا چاہئے اور گرد و پیش کے تشریحی حصوں سے متبیح نہ ہونا چاہئے۔ مختصر یہ کہ اس نے ہم کو اس کی وجہ معلوم ہو سکتی ہے کہ کسی عمل کو معمولی تصور ہی اعمال سے جو کتنے ہی شدید کیوں نہ ہوں کیوں علاحدہ ہونا چاہئے۔ ڈاکٹر فوسٹر برگ ٹھیک کہتے ہیں۔

”اگر یہ خاص نظم نہ ہوتا تو ہم حقیقت اور واقعہ میں امتیاز نہ کر سکتے۔ ہمارا عمل گرد و پیش کے واقعات سے مطابقت نہ ہوتا بلکہ غیر موزوں اور بے معنی ہوتا۔ اور ہم خود کو زندہ نہ رکھ سکتے۔۔۔۔۔ پس یہ امر کہ ہمارے افکار اور یاد ہماری حواس کی نقول ہوتی ہیں جن کی شدت نہایت ہی کم ہو جاتی ہے ایسا سمجھو بے جو آلودہ معنی کے اپنے ماحول کے ساتھ فطرتاً مطابقت ہونے سے از روئے منطق مستنبط ہو سکتا ہے۔“

میکانکی اعتبار سے تصوری اور حسی اقسام عمل کے اختلاف کے یہ معنی ہونے چاہئیں کہ جب زیادہ سے زیادہ شدت و قویع میں آجاتی ہے تو ایک قسم کی مزاحمت واقع ہوتی ہے جس پر صرف ایک دوسری قسم کی قوت غلبہ پاسکتی ہے۔ حوالی کے متوجہ وہ دوسری قوت ہوتے ہیں اور مزاحمت کے رفع ہو جانے کے بعد جو کچھ ہوتا ہے وہ حسی عمل ہوتا ہے یہی فرض کر سکتے ہیں کہ آخر الذکر صورت میں عصبی مادے میں نسبتاً شدید قسم کا تلام و انتشار ہوتا ہے جس کا اس وقت اور واقعات کی نسبت زیادہ دوزنک رہا کہ جاتا ہے۔

اب ہم اس مزاحمت کا عقل کس طرح پر کریں جو اس قسم کے انتشار کے وقوع پذیر ہونے میں مانع ہوتی ہے اور عمل میں کسی قسم کی شدت پیدا نہیں ہونے دیتی۔ یہ مزاحمت یا تو داخلی ہونی چاہئے یعنی خود عصبی کمزورت کی تسلی کی کوئی قوت یا کوئی خارجی اثر ہونا چاہئے جو دیگر تشریحی خلیا کی وجہ سے ہو۔ جب ہم عمل و ہم کے مطالعہ تک پہنچیں گے تو اس وقت معلوم ہوگا کہ دونوں اعمال کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ غالباً ہمارے دماغی خلیا میں کمزورتی انجماد کی ایک مقدار ہوتی ہے جس کے رفع کرنے کے لئے

تجزیہ جی توانائی کے اچانک هجوم کی ضرورت ہوتی ہے۔ حوالی کے دراندہ تموجات یہ توانائی ابتدا ہی سے رکھتے ہیں۔ گروپس کے قشری خلقتوں میں یہ توانائی پیدا ہوسکتی اگر یہ اس مرکز میں جمع ہوسکتے جس سے ہم بحث کر رہے ہیں۔ مگر چونکہ بیداری کے اوقات میں ہر مرکز دوسرے مرکروں سے انتلا فی راستوں کے ذریعہ سے تعلق رکھتا ہے اس لئے اس قسم کا اجتماع نہیں ہوسکتا۔ قشری تموجات اندر کی طرف آتے ہی باہر کی جانب لوٹ جاتے ہیں اور دوسرے تصورات کو تسبیح کردیتے ہیں۔ خلایا میں تناؤ کی سطح پھٹ پڑنے کی حد تک بلند نہیں ہوتی۔ اس لئے یہ حالت صرف حوالی کے اچانک تموجات سے پیدا ہوتی ہے ورنہ ہوتی ہی نہیں۔



باب نوزدہم

ادراک اشیاء

ادراک حس کا موازنہ

سفر پر بیان کر چکے ہیں کہ حواس میں ایک ایسا انتشار ہے جس کا سن شعور میں کبھی تحقق نہیں ہوتا۔ جو شے ہمارے آلات حس کو متاثر کرتی ہے وہ صرف ان کو متاثر ہی نہیں کرتی بلکہ اس کے علاوہ اور بھی کچھ کرتی ہے۔ یہ دماغی نصف کروں میں ایسے اعمال پیدا کر دیتی ہے جو ایک حد تک اس عضو کے اندر تجربات ماضی کے نظم و ترتیب پر مبنی ہوتے ہیں۔ ان تجربات کے نتائج کی شعور میں تصورات سے تعبیر کی جاتی ہے اور حس انہیں تصورات کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ ان تصورات میں سب سے پہلا تصور اس شے کا ہوتا ہے جس میں یہ صفت حس موجود ہوتی ہے۔ جو مخصوص مادی چیزیں حاسہ کے سامنے موجود ہوتی ہیں ان کے شعور کو آج کل ادراک کہتے ہیں۔ اس قسم کی چیزوں کے شعور میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ ممکن ہے یہ محض شے کے نام اور اس کے ضروری اوصاف ہی تک محدود ہو۔ یا ممکن ہے کہ یہ شعور اس شے کی نسبت بعیدی نسبتوں کا ہو۔ نسبت خالی اور پر شعور کے

مابین کوئی قطعی امتیاز قائم کرنا مشکل ہے۔ کیونکہ ہم جس وقت پہلی اور ابتدائی حس سے گزر جاتے ہیں تو ہمارا کل شعور تصور انجیز ہو جاتا ہے۔ اور ذہن کے مختلف انتقالات بتدریج ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں۔ کیونکہ یہ سب امتیاز کی نفسیاتی مشینز کے نتائج ہوتے ہیں۔ امتلا فی اعمال نسبتاً بلا واسطہ شعور میں کم اور نسبتاً بعیدی شعور میں زیادہ مل کر تے ہیں۔

پس ادراک جس میں یہ فرق ہے کہ ادراک میں معروض حس کے ساتھ بعیدی واقعات کا بھی امتیاز ہوتا ہے۔

جب میں اپنی آنکھیں اس کاغذ پر سے اٹھاتا ہوں جس پر کہ میں لکھ رہا ہوں تو میں کرسیاں میز اور اپنے کمرے کی دیواریں دیکھتا ہوں اور ان میں سے ہر شے ایک خاص فاصلے پر ہے اور اپنی صورت شکل کے مطابق معلوم ہوتی ہے۔ میں کھڑکی سے سر نکال کر جو دیکھتا ہوں تو درخت مرغزار گھوڑے بیل اور دور کی گاڑیاں نظر آتی ہیں۔ ان میں سے ہر شے مجھے مناسب قد و قامت مناسب شکل و صورت اور مناسب فاصلے پر نظر آتی ہے۔ اور یہ جزئیات اسی طرح سے آنکھ کی بلا واسطہ معلومات معلوم ہوتی ہیں جس طرح کہ رنگ جو مجھ کو اس سے نظر آتے ہیں۔ مگر فلسفہ نے اس بات کو تحقیق کر لیا ہے کہ ہم کو آنکھ کے ذریعہ سے رنگوں کی حسوں کے علاوہ اور کسی شے کا احساس نہیں ہوتا۔ تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ ہم کو آنکھ کے ذریعہ سے قد و قامت شکل و صورت اور فاصلے کا صحیح علم ہوتا ہے محض امتیاز کی بنا پر شکل و صورت خط و خصال قد و قامت کے اعتبار سے ایک جسم کے رنگ مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن رنگوں کی حسیں اور وہ جن کو ہم ہاں بہ نظر اختصار امتیاز شکل اور فاصلے کی حسیں کہتے ہیں وہ اس کثرت سے متحد ہوتی ہیں اور ان کا ایک رائیج احساس ہوا ہے کہ رنگ کی حس کا تجربہ امتیاز شکل و صورت و فاصلہ کے تصورات پیدا کئے بغیر نہیں رہتا اور یہ اس کے ساتھ اس قدر متحد ہوتے ہیں کہ یہی نہیں کہ ان کو بھی علیحدہ نہیں کیا جاسکتا بلکہ ان کے متعلق فی الحقیقت یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ نظر آتے ہیں۔ شکل فاصلہ وغیرہ کا منظر جو بنیاد ہر سادہ حس معلوم ہوتا ہے دراصل شعور کی

ایک سچیدہ حالت ہوتی ہے۔ یہ ایک سلسلہ ہوتی ہے جس میں مقدم یعنی رنگ کی حس اور تالی یعنی چند تصورات اس قدر اختلاف کے ذریعہ باہم گردا بہت و مربوط ہو جاتے ہیں کہ یہ ایک تصور ہی نہیں بلکہ ایک حس معلوم ہوتے ہیں۔

جیمس ل کی اس عبارت میں اس نظریے کو نہایت واضح طور پر پیش کیا گیا ہے جس کو سب سے پہلے برکلی نے اپنے نظریہ بصر میں نفسیات کا ایک لازمی جزو بنا دیا۔ برکلی ہماری بصری حسوں کو لفظوں سے تشبیہ دیا کہ تا انتخاب و محض علامات ہوتی ہیں جن کے ذریعہ سے شکم کے معنی سمجھ میں آتے ہیں جس طرح سے وہ آوازیں جن کو لفظ کہتے ہیں ان تصورات سے جو ان سے سمجھ میں آتے ہیں کوئی داخلی نسبت نہیں رکھتیں اسی طرح سے برکلی کے نزدیک بصری حسوں کو بھی ان اشیاء سے جن کے موجود ہونے کی یہ ہم کو خبر دیتی ہیں کوئی داخلی نسبت نہیں ہوتی۔ یہ چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو انسان سمجھ کر کہتا ہے۔ ان کے حقیقی خواص جیسے شکل و صورت و قدامت حجم وضع وغیرہ صرف خود کو لمس کے ذریعہ سے ظاہر کرتی ہیں۔ لیکن بصری علامات اور لمسی معنی عادت ویرینہ کی وجہ سے اس قدر مل جل کر ایک ہو گئے ہیں اور مدتوں سے زبان کے استعمال اور اس پر غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے یہ بات ہمارے خیالات میں اس قدر راسخ ہو گئی ہے کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ کل معروض لمسی اور بصری ایک سادہ اور لایعجزی عمل سے نظر آتا ہے۔

پس دماغ کے حسی اور محاکاتی اعمال دونوں مل کر ہمارے ادراکات کے مافیہ پیدا کرتے ہیں۔ ہر مقرون جزئی و مادی شے ایسے حسی اوصاف کا مجموعہ ہوتی ہے جن سے ہم مختلف اوقات میں واقف ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض اوصاف کو اس لحاظ سے کہ نسبت زیادہ مستقل اور لحسب یا علی اعتبار سے اہم ہوتے ہیں ہم اشیاء کے اجزائے اصلیہ قرار دیتے ہیں۔ شکل ضخامت حجم وغیرہ اس قسم کے اوصاف ہیں۔ اور اوصاف چونکہ نسبت غیر پائیدار ہوتے ہیں اس لئے ہم ان کو عارضی یا غیر اصلی کہتے ہیں۔ اول الذکر اوصاف کو ہم اس کی حقیقت اور ثانی الذکر کو اس کا ظاہر کہتے ہیں۔ مثلاً میں ایک آواز سنتا ہوں اور اس کو سن کر کہتا ہوں کہ گھوڑا گاڑی

جار ہی ہے۔ لیکن گھوڑا گاڑی کی آواز تو گھوڑا گاڑی نہیں ہے۔ بلکہ یہ تو اس کے سب سے غیر اہم اظہارات میں سے ہے۔ اہل گھوڑا گاڑی ایک محسوس ہونے والی اور نظر آنے والی شے ہے جس کو آواز میرے تخیل میں پیدا کر دیتی ہے اسی طرح سے جب ایک بادامی رنگ کی بھری تصویر میرے سامنے آ جاتی ہے جس کے خطوط متوازی نہیں ہیں جس کے زاوے مختلف قسم کے ہیں اور میں اس کو اپنے کتب خانے کی بڑی مستطیل میز کہتا ہوں۔ یہ تصویر میز نہیں ہے۔ یہ ایسی بھی نہیں ہے جیسی کہ میز سامنے سے دیکھنے پر آنکھوں کو نظر آتی ہے۔ یہ میز کے تین پہلوؤں کی بگڑی ہوئی تناظری تصویر ہے جس کا مجھے کم و بیش پورا ادراک ہوتا ہے۔ میز کی پشت اس کے نوکیلے کونے اس کی لمبائی چوڑائی اس کا وزن یہ سب ایسی خصوصیات میں جن کا مجھے اس کے دیکھتے وقت ایسا ہی شعور ہوتا ہے جیسا کہ خود اس کے نام کا۔ اس کے نام کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا محض دستور پر مبنی ہے ورنہ اس کی پشت جسامت مرنے پن وغیرہ کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔

ریڈ صاحب نے یہی کہا ہے کہ فطرت اپنے معاملات میں کفایت شعار واقع ہوئی ہے اور وہ ہم کو ایسا علم دینے کے لئے جو تجربہ اور عادت سے آسانی کے ساتھ حاصل ہو سکتا ہو کسی خاص جبلت کو مقرر نہیں کرتی۔ محاکات سے پیدا شدہ لمسی اور بھری احساسات موجودہ احساس سے شیرازہ بند ہو کر ایک نئے کی وحدت میں منسلک ہو جاتے ہیں جس کے لئے ایک نام ہوتا ہے یہ عجیبہ چیزیں ہیں جن سے واقعی میری ادراکی تیز بینی ہے بچے باصرہ اور سامع کی لویل تعلیم و تربیت کے بعد ہی ان حقائق کا ادراک کر سکتے ہیں جو سن رسیدہ لوگوں کو ہوتا ہے۔ ہر قسم کا ادراک اکتسابی ہوتا ہے۔

پس ادراک کی تعریف ملے کے الفاظ میں اس طرح سے کی جاسکتی ہے کہ یہ وہ گل ہے جس کے ذریعہ سے ذہن۔

ایک ادنیٰ نام حسی کے ساتھ احیاء شدہ حوال کا جلو زیادہ کرتا ہے واقعی یا احیاء شدہ حوال کا کل مجموعہ ایک فعل ادراک کی صورت میں مجسم اور موطو ہوتا ہے یعنی ایک شے جو اس وقت ایک خاص مقام یا حلقہ مکان میں موجود ہے

اس کا وقوف یا فہم بظاہر فوری ہونے لگتا ہے۔“

ہر پڑھنے والے کا ذہن اس عمل کی جس کو یہاں بیان کیا گیا ہے بہت سی مثالیں فراہم کر لے گا۔ لہذا ان کا کہنا غیر ضروری بھی ہے اور پریشان کن بھی۔ اور ایک مکان کے باب میں بعض زیادہ دلچسپ مثالیں ہم بیان کر چکے ہیں۔ کیونکہ ہمارے شکل اور وضع کے ادراک میں یہ فیصلہ کرنا اور حقیقت شکل ہوتا ہے کہ معروض کی جو ہم کو حس ہو رہی ہے اس میں سے کس قدر تجربات ماضی کے اعادہ پر مبنی ہے اور کس قدر آنکھ کی فوری حسوں پر مبنی ہے۔ اس لئے ہم اس باب میں اور الی عمل کے متعلق کچھ عام باتیں ہی بیان کریں گے۔

پہلی بات کا تعلق ارتباط (Integration) سے ہے جس کے متعلق سلسلہ صاحب یہ کہتے ہیں کہ یہ موجود اور غیر موجود (یعنی محض استہداری) حسوں کے مابین ہوتا ہے۔ دماغی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ان الفاظ کے معنی اس کے علاوہ کچھ نہیں ہیں کہ آلات حس سے جو عمل پیدا ہوا تھا وہ ان مختلف راستوں میں پھیل گیا ہے جو عادت نے نصف کروں میں پہلے سے پیدا کر دئے تھے اور بجائے اس کے کہ ہم کو ایسا شعور جو سادہ حسی عمل کے متلازم ہو ہم کو وہ شعور ہوتا ہے جو اس سے نسبتاً پیچیدہ عمل کے متلازم ہوتا ہے۔ یہ نسبتاً زیادہ پیچیدہ معروض کی حس ہوتی ہے اور بجائے اس سادہ معروض کے شعور ہونے کے جو ایسے اوصاف و صفات پر شکل ہوتا ہے جس سے ہمارے حوالی کے اعصاب ذاتاً مرسم ہوتے ہیں ہم کو کل شے کا شعور ہوتا ہے۔ اس شعور میں وہ وحدت ہونی چاہئے جو ہمارے سیلان فکر کے ہر حصہ میں اس وقت تک ہونی چاہئے جب تک کہ اس کا خارجی مافیہ حسی طور پر متغیر نہ ہو۔ اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ہم کو یقیناً وہ نہ کہنا چاہئے جو معمولاً نفسیاتی کہتے ہیں اور ادراک کو بہین نفسی وحدتوں کا مجموعہ بناتے ہیں جس میں موجودہ حس اور ماضی کی لاتعداد تمثالات اس طرح پر مرتب ہیں کہ ان کا بیان میں آنا مشکل ہے۔ ادراک ذہن کی ایک واحد غیر تقسم حالت ہوتی ہے اس کے سوا وہ کچھ نہیں جیسا کہ میں اکثر کہہ چکا ہوں۔

بہت سی صورتوں میں حسی اور متلازمی عمل کے مابین آسانی کے ساتھ موازنہ

ہو سکتا ہے۔ موازنہ کرنے پر ہم دیکھتے ہیں کہ ذہن کی نسبت بلند حالت میں معروض کے ان حصوں سے جن کا ارتسام ہوتا ہے استحضاری حصہ کے ساتھ وقوف ہونے کی بنا پر بہت فرق واقع ہو جاتا ہے۔ ان کی حسی کیفیت ہمارے دیکھنے دیکھتے تغیر ہو جاتی ہے۔ اس فرانسیسی فقرہ کو "pas de lieu Rhone que nous" انسان بار بار پڑھتا ہے جائے گراں کی آوازیں اس انگریزی فقرے (paddle your own canoe) کی آوازیں کے مطابق معلوم نہ ہوں گی۔ جو نہی انگریزی مفہوم پیدا ہوا آوازیں خود بخود بدلتی معلوم ہوتی ہیں۔ لفظی آوازیں کا اپنے معنی کے ساتھ عموماً بیک وقت ادراک ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ اسکا فی علاقہ چند لکھوں کے لئے دب جاتے ہیں (کیونکہ ذہن دوسرے خیالات میں مشغول ہوتا ہے) اور الفاظ کا ان پر محض سمعی حسوں کی گونج کی طرح سے باقی رہتے ہیں۔ پھر ٹھوڑی دیر بعد ان کا مفہوم یک یک سمجھ میں آتا ہے۔ معنی سمجھ جانے کے ساتھ ہی لفظ کے اسان میں بھی حیرت انگیز تغیر ہو جاتا ہے۔ خود اپنی زبان ہم کو بہت ہی عجیب و غریب معلوم ہو اگر ہم اس کو اجنبیوں سے سنیں مگر سمجھیں نہیں۔ آواز کا اتار چڑھاؤ اور حروف کی عجیب و غریب آوازیں ہمارے کانوں کو ایسی معلوم ہوں گی جس کا اب ہم کو کوئی تصور نہیں کر سکتے۔ فرانسیسی کہتے ہیں کہ انگریزی ہم کو پرندوں کی بولی معلوم ہوتی ہے اور یہ اکثر کبھی کسی انگریز کے کان پر نہیں ہوتا۔ ہم انگریزوں میں سے اکثر روسی زبان کی آواز کے متعلق بھی کہیں گے۔ ہم سب کو احساس ہے کہ جرمن زبان میں آواز کے اتار چڑھاؤ بہت سخت اور صحتی و شفتی آوازیں بہت زیادہ ہوتی ہیں۔ لیکن اس کا کسی جرمن کو احساس نہیں ہوتا۔

غالباً ہی وجہ ہوگی کہ اگر کسی جھپے ہوئے لفظ کو لے کر اس کا دیر تک اعادہ کرتے رہیں تو آخر میں یہ بالکل ایک غیر فطری شکل اختیار کر لیتا ہے۔ متعلم اسی نسخہ کے کسی لفظ کو لے کر امتحان کر لے۔ اسے بہت ہی جلد اس امر پر حیرت ہونے لگے گی کہ یہی لفظ ہے جس کو میں اس معنی میں عمر بھر سے استعمال کر رہا ہوں۔ یہ اس کی طرف کاغذ سے مصنوعی آنکھ کی طرح سے جن میں بصرارت نہیں ہوتی ٹھوڑا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس کا جسم تو موجود ہوتا ہے مگر اس کی روح پرواز کر جاتی ہے۔

جب اس نئے طریقے سے اس پر توجہ کی جاتی ہے تو یہ حسی عریانی کی طرف عود کرتا ہے ہم نے اس سے پہلے اس کی طرف کبھی اس طرح سے توجہ نہ کی تھی۔ بلا جوہنی یہ ہمارے سامنے آتا تھا ہم عادتاً اس کو اس کے معنی کا لباس پہنا دیتے تھے اور نہایت ہی سرعت سے اس سے اور غلطوں کی طرف گزر جاتے تھے۔ مختصر یہ کہ ہم اس کو مولفیات کے ایک حجم غنیر کے ساتھ سمجھتے تھے اور اس طرح سے ادراک کرتے وقت یہ ہم کو اس عریانی و تنہائی سے بالکل مختلف معلوم ہوتا تھا۔

ایک اور شہور نیز اس وقت محسوس ہوتا ہے جب ہم خود اٹنے ہو کر کسی منظر کو دیکھتے ہیں۔ اس ترکیب سے ایک حد تک ادراک بالکل گمراہ ہو جاتا ہے۔ فاصلہ کے مدارج اور دیگر مکانی علائق کا کوئی یقینی اور صحیح ادراک نہیں ہوتا۔ محاکاتی اور امتحانی اعمال بہت کم رہ جاتے ہیں۔ لیکن ان کی کسی کے ساتھ رنگوں کی شوخی اور گونا گونی بڑھ جاتی ہے اور روشنی اور سائے کا تقابل بہت نمایاں ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے۔ جب کسی تصویر کو الٹا کے دیکھتے ہیں۔ اس حالت میں معنی کے اعتبار سے ہم کو بہت نقصان ہوتا ہے لیکن رنگ اور روشنی اور سائے کی تقسیم زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے۔ اگر کسی خالص حسی موزونی اور توازن میں خلل ہو تو ہم کو اس کا پتہ چل جاتا ہے۔ اگر ہم فرسش پر لیٹ کر اس شخص کی منہ کی طرف دیکھیں جو ایشٹ پر کھڑا ہم سے باتیں کرتا ہو تو بھی ایسا ہی تجربہ ہوگا۔ اس صورت میں اس کے پچھلے ہونٹ کی حرکت ہمیں دکھائی دے گی اور عجیب و غریب قسم کی نظر آئے گی۔ اور یہ ہم کو عجیب و غریب اس لئے معلوم ہوگی کیونکہ اس وقت امتحانی اعمال میں غیر معمولی نقطہ نظر سے خلل واقع ہو جائے گا جس سے ہم کو کسی معمولی معروض کا ادراک نہ ہوگا بلکہ ایک عریان ص ہوگی۔

آئندہ چل کر اس کی اور مثالیں نظر سے گزریں گی۔ فی الحال جو بات ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں اس کے لئے یہ کافی ہیں۔ ہیں ایک بار پھر ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جب کسی شے کے اوصاف ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں اور ہم کو اس شے کا ادراک ہوتا ہے تو ان اوصاف کی خالص حس بجنہ ادراک کے اندر موجود نہیں ہوتی اور نہ وہ اس کا جزو ہوتی ہے۔ خالص حس اور شے ہے اور ادراک اور شے ہے

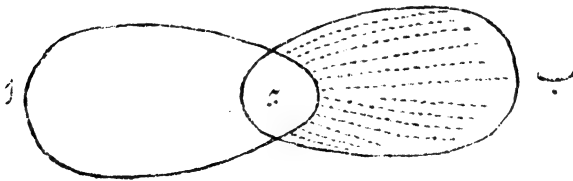
اور ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے دماغی اسباب و شرائط ایک نہیں ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوں لیکن کسی اعتبار سے بھی ان کو ذہن کی ایک حالت نہیں کہا جاسکتا۔

ادراک متعین اور اغلب چیزوں کا ہوتا ہے

ادراک کی بڑی دماغی شرائط اعتلاف کے قدیم راستے ہوتے ہیں جو ارتسام حسی سے متفرع ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ارتسام کسی شے کے اوصاف کے ساتھ قوی اعتلاف رکھتا ہو تو جب وہ ارتسام ہوگا تو اس شے کا ادراک بھی ضرور ہوگا۔ اس قسم کی اشتباہ کی مثالیں صورت آشنا اشخاص مقامات وغیرہ ہو سکتی ہیں جن کو ہم ایک نظر دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں لیکن جس حالت میں ایک سے زائد اشیا کے ساتھ اعتلاف ہو جس کی وجہ سے بقیہ مختلف اوصاف کے مجموعوں میں سے کوئی سا مجموعہ بھی پہچان ہو سکتا ہے تو ادراک مشکوک ہوتا ہے اور اس وقت زیادہ سے زیادہ اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ ادراک غالباً اسی شے کا ہوگا جس سے کہ ہم کو زیادہ تر یہ حس ہوتی ہوگی۔

ان مبہم حالتوں میں یہ بات خالی از دہی نہیں کہ ادراک بے کار و لا حاصل بہت ہی کم ہوتا ہے۔ کسی نہ کسی قسم کا ادراک ہو ضرور جاتا ہے۔ متلفات کے دو غالب مجموعے ایک دوسرے کو باطل نہیں کر دیتے اور نہ مخلوط ہو کر ادراک کو گڈ مڈ کرتے ہیں۔ بالعموم یہ ہوتا ہے کہ پہلے تو ہم کو مکمل ایک شے کا ادراک ہوتا ہے اور پھر ایک مکمل دوسری شے کی بہ الفاظ دیگر تمام دماغی اعمال اس قسم کے ہوتے ہیں جن سے کہ ایک مشکل شعور ہوتا ہے۔ اگر راستے قائم ہوتے ہیں تو ایک بات قاعدہ نظام کی صورت میں قائم ہوتے ہیں اور ممیز متعین معروضات کے خیال کا باعث ہوتے ہیں نہ کہ مختلف عناصر کی کچھڑی کا۔ حتیٰ کہ جن حالتوں میں دماغ کا فعل ایک حد تک بے قاعدہ بھی ہو جاتا ہے جیسا کہ افیر یا انیند

میں ہو جاتا ہے ان حالتوں میں یہ قانون شعور نقطہ کا صحیح رہتا ہے۔ ایک شخص بہ آواز پڑھ رہا ہے۔ پڑھتے پڑھتے اس پر غنودگی طاری ہو جاتی ہے اس حالت میں وہ غلط تو پڑھتا ہے لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی زبان سے پہلے الفاظ نکلنے لگیں۔ اس سے ایسی غلطیاں ہونگی کہ وہ اوزنگ زیب کی جگہ اور نگ آباد اور مقابل کی جگہ موافق پڑھ جائے گا۔ یا ممکن ہے کہ کتاب کے جملوں کے بجائے خیالی جملے اس کی زبان سے نکل جائیں لیکن یہ جملے ممیز و متعین الفاظ کے بنے ہوں گے۔ اسی طرح سے افیز یا پس جب بیماری بہت زیادہ شدید نہیں ہوتی تو مریدین صحیح لفظوں کے بجائے غلط لفظ استعمال کرتا ہے۔ ایسا صرف شدید حالتوں میں ہوتا ہے کہ مریدین کی زبان سے موضوع لفظ بھی نہ نکلیں۔ ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ استلا فی سلسلے کس قدر نازک ہوتے ہیں۔ لیکن اس نزاکت کے ساتھ دماغی راستوں کا وہ تعلق کس قدر قوی ہوتا ہے جس کی بناءً قیام یہ ہوتی ہے کہ ان کی ایک تعداد کسی ایک کے ساتھ نتیجہ ہو جاتی ہے تو بعد ازاں یہ سب ایک ساتھ نتیجہ ہونے پر مائل ہوتے ہیں۔ مثلاً عناصر کا ایک چھوٹا مجموعہ ”یہ“ دونوں میں مشترک ہے۔ اب یہ کہ یہ ”ا“ سے منسلک ہو گا یا ”ب“ سے اس کا فیصلہ اتفاق وقت کے ساتھ میں ہوتا ہے دیکھو شکل نمبر ۴۴۔ اگر ایسا ہوتا ہے کہ ”یہ“ سے ”ب“ کی طرف جانے والا کوئی ایک نقطہ ”ا“ کی طرف جانے والے نقطے سے ذرا پہلے تو یہ ذرا سا تفوق ”ب“ کے موافق توازن کے متغلب کر دینے کے لئے کافی ہو جائے گا۔ مروج پہلے تو اس نقطے میں سے گزرے گا



شکل نمبر ۴۴

اور اس سے ”ب“ کے تمام راستوں میں سے سب کی طرف متغی ترقی ہوتی جائے گی اس

اور کی امید اور سبھی منقطع ہوتی جائے گی اس صورت میں کہ لاپرواہی کے ساتھ جتنے خیالات متنازع ہوں گے ان کے معروضات ہوں گے تو علحدہ علحدہ لیکن ان کے مابین مشابہت ہوگی۔ اگر یہ چھوٹا ہوگا تو مشابہت کسی بہت ہی محدود و خصوصیت میں ہوگی۔

اس طرح خفیف ترین حسیں مہتمم متعین اشیاء کے ادراک کا باعث ہو سکتی ہیں صرف شرط یہ ہے کہ یہ حسیں ان حسوں کے مشابہ ہوں جو ان اشیاء سے بالعموم ہوا کرتی ہیں۔ فی الحقیقت جس کے لئے اس واسطے کہ یہ کسی معروض کی طرف ذہن منتقل نہ کرے توئی اور مین ہونا ضروری ہے۔ اس غرض کے لئے اگر احساس غریبین ہو تو بھی اس کو مخصوص و معین سمجھ لینا لازمی ہوتا ہے مگر کی حالت میں جو حلقہ اسے نور دکھتے ہیں روشنی کے کرے اس کا نظراً ناادراکوں میں گرج کا احساس ہونا اور وہ حسیں جو اس وقت ہوتی ہیں جب برقی موجات سر میں گزارے جاتے ہیں یہ سب اسی لئے غیر متشکل ہوتی ہیں کہ یہ قوی ہوتی ہیں۔ غالباً اسی قسم کے نسبت کمزور احساسات سے اشیاء کی طرف ذہن منتقل ہوگا۔ بہت سے برس گزرے کہ مارے کی کتاب (Le Sommeil et les Reves) (نیند اور پسینے) پڑھنے کے بعد میں نے پہلی بار ان تصورات کی طرف توجہ شروع کی جو ہر وقت مدہم طور پر ذہن میں سے تیزی سے گزر جاتے ہیں الفاظ مناظر وغیرہ جو اصل سیان فکر سے بے تعلق ہوتے ہیں مگر جن کی طرف اگر انہیں نگاہ رکھے تو وجہ کر سکتا ہے مثلاً گھوڑے کا سر ایک رسی کا بیج کشتی کا ٹکڑا یہ تصور ہیں جو میرے ذہن میں سے ان سطور کے لکھنے وقت از خود گزر گئے۔ ان کی اکثر توائف کی لطیف کاریوں کے ذریعہ سے توجہ ہو سکتی ہے اور اکثر باطل ہو ہی نہیں سکتی۔ مگر مجھے اکثر یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اس قسم کے کسی تصور کے معلوم کرنے کے بعد میں نے جب اپنی آنکھیں بند کی ہیں تو تنبیہ پر کسی روشن یا تاریک شے کی مثال مابعد محسوس ہوتی ہے اور صاف ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میں نے اس کو ابھی دیکھا ہے کیونکہ جس شے کا خیال ہوا تھا اس کی عام شکل اس کا قد و قامت اس کی وضع وہی تھی جو مثال مابعد کی تھی۔ اگرچہ تصور کے اندر وہ تفصیل پائی جاتی تھی جو تنبیہ مثال کے اندر معدوم تھی۔ غالباً ہم کو اس کا علم کبھی نہ ہوگا کہ کبھی تمنائات ہمارے انکار کے قتل کے

متعین کرنے میں کیا کام انجام دیتے ہیں۔ مجھے اپنے تجربات کی بنا پر تو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کام کچھ غیر اہم نہیں ہے۔

نظر کے دھوکے

بہ نظر اختصار کل نمبر ۴۴ میں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں ۱۔ وہ دماغی اعمال کے لئے نہیں بلکہ معروضوں کے لئے ہیں۔ نیز ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ ۱۔ وہ ب ایسے معروض ہیں جن سے وہ حس پیدا ہوتی ہے جس کو میں نے "یہ" کہا تھا۔ لیکن اس وقت ب نہیں بلکہ ۱ اس شخص کا باعیت ہو رہا ہے اب اس موقع پر "یہ" سے ب کی طرف نہیں بلکہ ۱ کی طرف ذہن منتقل ہو تو ادراک صحیح ہوگا لیکن اس کے برخلاف اگر ذہن ب کی طرف منتقل ہو تو یہ غلط ادراک ہوگا جس کو اصطلاحاً التباس یاد ہوگا کہتے ہیں۔ لیکن ادراک صحیح ہو یا غلط گمراہی بہر حال ایک ہی طرح کا ہوتا ہے۔

یہ بات قابل غور ہے کہ ہر دھوکہ میں جو شے غلط ہوتی ہے وہ استنباط ہوتا ہے براہ راست احساس بالذات غلط نہیں ہوتا۔ "یہ" اگر بذات خود تنہا محسوس ہوتا تو اس میں کوئی غلطی نہ ہوتی یہ گمراہ کن صرف اس وقت ہوتا ہے جب کسی غلط سمت کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے۔ اگر یہ بصری حس ہے تو ممکن ہے کہ اس سے ایسی محسوس کی طرف ذہن منتقل ہو جائے جو بعد کے ایسی تجربات سے غلط ثابت ہو۔ نام نہاد مغالطہ حواس جس کو قدیم اریٹیا بھیہ اس قدر شد و مد کے ساتھ بیان کرتے ہیں دراصل صحیح معنی میں حواس کا مغالطہ نہیں بلکہ مغالطہ عقل ہے جو بعض اوقات معطیات کی غلط ترجمانی کرتی ہے۔

اب تک تو دھوکوں کے متعلق مقدمات تھے۔ اب ان کا ذرا غور کے ساتھ امتحان کر لینا چاہئے۔ ان کے دو بڑے سبب ہوتے ہیں۔ غلط شے کا ادراک یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ۔

(۱) اگرچہ اس وقت پر یہ حقیقی علت نہیں ہے بائیں ہمہ یہ "کی عادت" اور

کثیر الوقوع اور غالب علت ہوتی ہے یا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ۔
 (۲) ذہن عارضی طور پر اس شے کے خیال سے پر ہوتا ہے اور اس وجہ سے
 ”یہ“ اس موقع پر اس کی طرف خاص طور سے ذہن کو منتقل کرنے پر مال ہوتا ہے۔
 میں مختصراً ان دونوں کی مثالیں بیاں کروں گا۔ پہلا عنوان زیادہ اہم
 ہے۔ کیونکہ اس میں ایک تعداد مستقل دہوکوں کی بھی ہے جو سب کھاتے ہیں
 اور جن سے بہت تجربہ اور شوق کے بعد بچ سکتے ہیں۔

پہلی قسم کے دھوکے

ایک قدیم ترین مثال ارسطو کے وقت سے چلی آتی ہے۔ دو انگلیوں کو
 اڑا کر اور ان کے درمیان سر یا تلہ یا اور کوئی چھوٹی چیز رکھو۔ اس طرح ایک
 چیز دو معلوم ہوگی۔ پروفیسر کرم رابرٹسن نے
 اس دھوکے کی نہایت وضاحت کے ساتھ تحلیل
 کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شے کو اگر پہلے شہادت
 کی انگلی اور پھر دوسری انگلی سے مس کیا جائے تو
 ایسا معلوم ہوگا کہ دونوں مس مکان کے مختلف
 نقطوں پر ہو رہے ہیں شہادت کی انگلی کا مس



شکل نمبر ۴

اور کو معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ نیچے ہوتی ہے۔ ہم کو مس دو معلوم ہوتے ہیں اور
 اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان کو مکان کے دو علیحدہ علیحدہ نقطوں سے منسوب
 کرتے ہیں۔ دونوں انگلیوں کا لمبی رخ معمولاً مکان میں ایک جگہ نہیں ہوتا اور
 عموماً یہ کسی ایک چیز کو نہیں چھوتے۔ اس وقت جو شے ان کو مس کر رہی ہے اسی وجہ
 سے دو جگہ معلوم ہو رہی ہے (یعنی ایک چیز کے بجائے دو معلوم ہوتی ہے)۔

دھوکوں کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جن میں کہ ہم بصری حسوں
 کی ایک معمولی اصول کے مطابق ترجمانی کر لیتے ہیں۔ اگرچہ یہ اس موقع پر غیر معمولی شے

سے پیدا ہوتی ہیں۔ (Stereoscope) 'مجسم نما' اس کی ایک مثال ہے۔ دو آنکھوں میں سے ہر آنکھ تصویر کو الگ الگ دیکھتی ہے دونوں تصویریں تصویریں سی مختلف ہوتی ہیں۔ جو وہ اپنی آنکھ سے نظراتی ہے وہ ایسی ہوتی ہے کہ بائیں آنکھ کی تصویر ذرا دایسے لی گئی ہے۔ مجسم سازی کی تصویریں جب دونوں آنکھوں پر اس طرح پڑتی ہیں تو ان میں اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے معمولی انداز میں حس پر رد عمل کرتے ہیں اور ہم کو ایک مجسم شے کا ادراک ہوتا ہے۔ اگر تصویروں کو بدل دیا جائے تو ہم کو وہ شے ایک کھوکھلا ڈھانچا نظر آتی ہے۔ کیونکہ کھوکھلے مجسم کی تصویریں اسی طرح سے مختلف ہوتی ہیں۔ وہیٹ اسٹون کے آلہ (pseudoscope) غلط نما سے ہم جب مجسم اشیاء کی طرف دیکھتے ہیں تو ہر آنکھ کو دوسری آنکھ کی مثال نظر آتی ہے۔ اس صورت میں بھی ہم کو محسوس شے کھوکھلی معلوم ہوتی ہے۔ بشرطیکہ تجربے کی بنا پر ہمارے نزدیک اس کا کھوکھلا ہونا غالب ہو انسانی چہرہ اس آلے میں بھی کھوکھلا نہیں معلوم ہوتا۔ یہ رد عمل مختلف اشیاء پر مختلف ہوتا ہے۔ اور اس عمل اپنے قانون کے مطابق عمل کرتا ہے اور قانون یہ ہے کہ جہاں تاک ممکن ہوتا ہے حس پر ایک متعین و شکل طریق پر رد عمل ہوتا ہے اور صورت حال میں جو ظن غالب ہوتا ہے، ویسا ہی محسوس ہوتا ہے ہماری عادت استلاف انسانی چہرے اور کھوکھلا پن کو یکجا نہیں کرتی، اسی وجہ سے پتھر پر کندہ کردہ چہرے یا مقوے کے نقابی چہرے کا محذب کے بجائے متعین نظر آتا ہے۔

آنکھ کی نسبت سے ہم کو اشیاء کے مقام کی جو حس ہوتی ہے وہ ان ذہنی انتقالات پر مشتمل ہوتی ہے کہ ہم کو ان کے چھونے کے لئے اپنے ہاتھوں کو کس طرح سے حرکت دینی چاہئے، تنبیہ کے بعض مقامات پر مثال کے واقع ہونے اور ڈھیلوں کے پھیلنے سے معمولاً بعض اشیاء کے مقامات کا معلق ہوتا ہے جن سے متعین طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کسی خارجی شے کی وضع و مقام کے اعتبار سے کیا حالت ہے۔ اس وجہ سے اگر بصری حس مصنوعی طور پر مکان کے مختلف حصے سے لائی جائے تو ہم کو معمولی وضع و مقام کا ادراک ہوتا ہے۔ منشور ضیائی گزروں کو اس طرح سے غلط جگہ ڈالتے ہیں اور تنبیہ پر ایسی شے کی مثال جو مقام (میں ہوتی ہے اس طرح سے

ڈالتے ہیں جیسے بغیر منشور کے ایسی شے کی تمثال پڑتی جو مقام ب میں واقع ہوتی ۔ اسی وجہ سے ہم ۱ کے بجائے شے کو ب پر محسوس کرتے ہیں ۔ اگر منشور صرف ایک آنکھ کے سامنے ہو تو ہم اس آنکھ سے معروض کو ب پر محسوس کرتے ہیں اور دوسری آنکھ سے صحیح مقام یعنی ۱ میں محسوس کرتے ہیں ۔ یہ الفاظ دیگر یہ ہم کو دوسری نظر آتی ہے ۔ اگر دونوں آنکھیں منشوروں سے مسلح ہوں اور ان کا زاویہ دامنہ جانب مٹا ہوا ہو تو جس وقت ہم چیزوں کے جلدی سے چھونے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمارا ہاتھ انکی داہنی طرف سے گزرتا ہے ۔ اور ان کی وضع کی یہ پر فریب حس اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ نیا اسٹلاف قائم نہیں ہو جاتا اور نئے اسٹلاف کے قائم ہونے کے بعد جب منشور آنکھوں سے علیحدہ کئے جاتے ہیں تو ابتداءً ایک نیا دھوکہ واقع ہوتا ہے ۔ ڈھیلوں کے وضع و مقام کے اضطرابی وغیر اختیاری تغیرات کی طرف ذہن اسی طرح سے اعتنا نہیں کرتا جس طرح سے منشور کی طرف نہیں کرتا ۔ اسی لئے اپنے اور اکات فاصلہ و حرکت میں ہم ان کا کوئی لحاظ نہیں کرتے ۔ اگر ایک ڈھیلے کو انگلی سے کھینچ کر اس کی اصلی جگہ سے ذرا ہٹا دو تو سامنے کی چیزیں بھی اسی طرح سے ادھر ادھر ہو جاتی ہیں جس طرح منشور کے استعمال کرتے وقت معلوم ہوتا ہے ۔

جب کبھی ہمارے ڈھیلے ہمارے ارادے کے بغیر حرکت کرتے ہیں تو اشیاء کی حرکات کے متعلق عجیب و غریب دھوکے ہوتے ہیں ۔ آئندہ باب میں معلوم ہوگا کہ اصل احساس حرکت اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ کسی شے کی شبیہ شبکیہ پر سے گزر جاتی ہے ۔ لیکن اس وقت اس حس کو نہ تو متعین طور پر شبکیہ سے منسوب کیا جاتا ہے اور نہ آنکھوں سے ۔ اس قسم کی ممیز نسبت بعد میں ہوتی ہے اور بعض سادہ قوانین کے تابع ہے ۔ ہم کو اشیاء کے حرکت کرنے کا اس وقت خیال ہوتا ہے جب کہ (۱) ہم کو شبکی حرکت کا احساس ہوتا ہے مگر ساتھ ہی اپنی آنکھوں کو ساکن خیال کرتے ہیں ۔ (۲) اس وقت جب کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہماری آنکھیں حرکت کرتی ہیں مگر ہم کو شبکی حرکت کا احساس نہیں ہوتا ۔ (۱) اس کے برعکس اس وقت ہم اشیاء کو ساکن خیال کرتے ہیں جب ہمیں شبکی حرکت کا احساس تو ہوتا ہے مگر

ساتھ ہی ہم یہ بھی خیال کرتے ہیں کہ ہماری آنکھیں بھی حرکت کر رہی ہیں۔ اور (۲) جب ہم کو نہ تو شبلی حرکت کا احساس ہوتا ہے اور نہ یہ خیال کرتے ہیں کہ ہماری آنکھیں حرکت کر رہی ہیں اس لیے اس کی حالت حرکت و سکون کا ادراک اس تصور پر مبنی ہوتا ہے جو ہم اپنی آنکھوں کی حرکت کا قائل کرتے ہیں۔ اب بہت سی قسم کے ہر مجانات ایسے ہیں جو ہماری آنکھوں کو ہمارے علم کے بغیر متحرک کر دیتے ہیں۔ اگر ہم ایک آبشار و ریاریل یا کسی ایسے جسم کی طرف دیکھیں جو ہمیں ہمارے سامنے سے ایک ہی جہت میں گزرتا ہو تو یہ ہماری آنکھوں کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ ہماری آنکھوں کی اس حرکت کو پاس کھڑا ہونے والا شخص دیکھ سکتا ہے۔ اگر ایسی شے ہماری بائیں جانب سے گزرتی ہے تو ہماری آنکھیں اس متحرک حصہ کے پیچھے چلی جاتی ہیں جو ان کی توجہ کو اپنی طرف منطقت کرتا ہے یہاں تک کہ وہ حصہ نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ پھر یہ دائیں طرف لوٹتی ہیں اور نئے حصہ کی طرف مائل ہوتی ہیں اور پھر اس کے ساتھ بائیں جانب چلتی ہیں اور اسی طرح مسلسل ہوتا رہتا ہے۔ اس سے ان کو شاقولی گردش کا سا انداز حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی آہستگی کے ساتھ غیر ارادی طور پر یہ بائیں جانب حرکت کرتی ہیں اور پھر سرعت کے ساتھ دائیں جانب لوٹتی ہیں۔ لیکن اس شے کے ٹھہرنے کے بعد بھی اس گردش کا سلسلہ کچھ دیر چلتا ہے یا آنکھیں کسی دوسری شے کی طرف متوجہ ہو جاتی ہیں اور اس سے یہ دھوکہ ہو جاتا ہے کہ اب کل چیزیں مخالف سمت میں حرکت کر رہی ہیں۔ کیونکہ ہم اپنی آنکھوں کی بائیں جانب کی سمت انعطاری حرکات سے بے خبر ہوتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ اس سے شبکی حرکت کی جیسے ہوئی ہیں وہ اس شے کی واضح جانب کی حرکت پر مبنی ہیں۔ اور اپنے ڈسپیلوں کی واضح جانب کی سرعت حرکت کو ہم ان اجزاء کے تقابلاً کرنے اور دیکھنے کی کوشش سمجھتے ہیں جو بائیں جانب حرکت کر رہے تھے۔

ڈسپیلوں میں بالکل اسی قسم کی گردش دوران سر سے پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے بالکل ایسے ہی نتائج ہوتے ہیں۔ دوران سر ایڑی کے بل گھومنے سے بالکل آسانی کے ساتھ پیدا ہو سکتا ہے۔ یہ خود ہمارے سر اور جسم کے مکان میں

حرکت کرنے کا احساس ہوتا ہے اور اب یہ بات اچھی طرح سے سمجھی جا چکی ہے کہ یہ دائمی کوشش کی خیمہ دار ری نالیوں کے مچبان سے پیدا ہوتا ہے۔ جب چکر لگانے کے بعد ہم ٹھہرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سمت سے مخالف میں گردش کر رہے ہیں جس میں چند سیکنڈ پہلے گردش کر رہے تھے۔ اور پھر گردش کی تیز نہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسی سمت میں گردش کر رہی ہیں جس سمت میں ایک لمحہ پہلے ہم نے گردش کی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معمولاً ہماری آنکھیں اپنے راحت نظر کے قاعہ رکھنے پر مائل ہوتی ہیں۔ اگر ہم اچانک اپنے سر کو بائیں جانب موڑیں تو آنکھوں کے لئے اس کا ساتھ دینا دشوار ہوتا ہے۔ وہ ایک ٹھم کے خلاف کرنے والے جمو کی بنا پر اپنے محور میں دائیں جانب گردش کرتی ہیں۔ اگر ہم غلطی سے یہ بھی خیال کریں کہ مبادا سر بائیں جانب حرکت کرتا ہے تو بھی یہی نتیجہ ہوتا ہے اور ہماری آنکھیں دہنی جانب حرکت کرتی ہیں جیسا کہ کسی ایسے شخص میں مشاہدہ ہو سکتا ہے جو میلر لگانے کے بعد دوران سر میں مبتلا ہو۔ چونکہ یہ حرکات غیر شعوری ہوتی ہیں اس لئے شبکی حرکت کے احساسات جو ان کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں وہ قدرتی طور پر گردش کی نظر آنے والی استنباط سے منسوب ہوتے ہیں۔ اور آنکھوں کو ارادی طور پر بائیں جانب جھٹکے دینے سے بھی جس کے ذریعہ سے ہم اکثر ان کو انتہائی وضعوں سے بچا کر اوسط حالت میں لانے کی کوشش کرتے ہیں جس میں ان اضطرابی حرکات کو مبتلا کر دیتی ہیں محض ہمارے بائیں طرف گھومنے والے راحت نظر کے احساس کی نائید کرتے ہیں۔ ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم اشتباہاً ان کے بائیں طرف دوڑنے کی حالت میں ہم نقاب کرتے اور ان کو پکڑتے رہتے ہیں۔ کلی منظر چند سیکنڈ کے بعد زائل ہو جاتا ہے اور اگر ہم ارادی طور پر کسی ایک نقطہ کی طرف نظر کو جائیں تو اکثر یہ ختم ہو جاتا ہے۔

بصری دوران (Optical vertigo) جو خارجی حرکت کے دھوکوں

کا نام ہے بعض اوقات دماغی تکالیف نشوں اور فالج وغیرہ سے بھی ہوتے ہیں۔ ایک شخص بیدار ہوتا ہے اور اس کی آنکھ کا ایک عضلہ کمزور ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں فوری گردش سے وہ نتیجہ پیدا نہیں ہوتا شبکی احساس حرکت کی صورت میں جب توقع پیدا نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر غلط ادراکات ہوتے ہیں جن کے دلچسپ ترین

واقعات آئندہ باب میں بیان کئے جائیں گے۔

ایک دھوکہ مخالف قسم کی حرکت کا ہوتا ہے جو عام طور پر ریل کے اسٹیشنوں پر ہتھکڑی محسوس کرتا ہے۔ عادت یہ ہے کہ جب ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو ہمارا کل راحت نظر ہمارے شکبہ پر پیچھے کی طرف حرکت کرتا ہے۔ جب ہماری حرکت کسی کھڑکی دار گاڑی موٹر کار یا کشتی کی وجہ سے ہوتی ہے تو تمام ماحول چیزیں جو کھڑکی میں سے نظر آتی ہیں ہم کو مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ اس سے ہمیں جب یہ حس ہوتی ہے کہ ایک کھڑکی ہے جس میں سے تمام چیزیں ایک سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں تو ہم معمولی طریق پر رد عمل کرتے ہیں اور ہم کو یہ اورا کہہ دیتا ہے کہ راحت نظر تو ماحول ہے ہم اس پر سے کھڑکی سمیت حرکت کر رہے ہیں۔ چنانچہ جب اسٹیشن پر ہماری گاڑی کے برابر دوسری گاڑی آکر کل کھڑکی کو دماغ ناپ لیتی ہے اور تھوڑی دیر کے بعد چلنا شروع کر دیتی ہے تو ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری گاڑی حرکت کر رہی ہے اور دوسری گاڑی ماحول ہے۔ لیکن اگر کھڑکیوں یا دوسری ٹرین کی گاڑیوں کے درمیان سے ہم کو اسٹیشن کا کوئی حصہ نظر آجائے تو اپنی حرکت کا وہ ہم فوراً ناپ ہو جاتا ہے۔ اور ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ دوسری ٹرین حرکت کر رہی ہے یہ بھی حس سے معمولی اور اعلیٰ نتیجہ اخذ کرنے کی مثال ہے۔

ایک اور دھوکہ کی جو حرکت کی بنا پر ہوتا ہے ہیلیم بولٹرنز نے قریب کی ہے جب ہم ایک تیز رفتار ٹرین کی کھڑکیوں میں سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں تو اکثر چیزیں مسکانات درخت وغیرہ معمول سے زیادہ چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ابتداءً ان کو غیر معمولی طور پر قریب سمجھ لیتے ہیں۔ اور قریب سمجھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ سرعت کے ساتھ پیچھے کی طرف حرکت کرتے ہیں۔ پہلے کہہ چکے ہیں کہ ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو تمام چیزیں پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہیں۔ لیکن جتنی قریب کی چیزیں ہوتی ہیں وہ زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہیں۔ پس پیچھے کی طرف سرعت کے ساتھ حرکت کرنا قربت کے ساتھ اس قدر قریبی تعلق رکھتا ہے کہ جب ہم اس کو محسوس کرتے ہیں تو ہم کو قربت کا اورا کہہ دیتا ہے۔

لیکن اکثر شبکی تمثال کی قامت متعین ہو تو جس قدر شے قریب ہوگی اتنا ہی ہم اس کی اصلی حالت کو چھوٹا خیال کریں گے۔ اسی وجہ سے ٹریں میں ہم جس قدر تیز جاتے ہیں مسکانات و درخت اسی قدر ہم کو قریب معلوم ہوتے ہیں۔ اور جس قدر وہ قریب معلوم ہوتے ہیں اتنے (اس قامت کی چھوٹی تمثال کے ساتھ) اہی چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔

بعض دھوکے احساس انعطاف (feeling of Convergence) کی غلط ترجمانی سے ہوتے ہیں۔ جب ہم اپنے ڈھیلوں کو منقطع کرتے ہیں تو ہم کو اس شے کا جو ہمارے سامنے ہوتی ہے ایک تقریبی ادراک ہوتا ہے۔ جو چیز بھی ہمارے قریب آئے جب ہم اس کی طرف دیکھتے ہیں تو یہ اگر بہت دور نہیں ہوتی تو ہم کو اپنی آنکھوں کے منقطع کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ پھر جب ہم کو اپنی آنکھیں منقطع ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں تو غارح میں شے اغلب کا قریب آنا اس کا سبب ہوتا ہے۔ اب دیکھنے کے لائق بات یہ ہے کہ اکثر اشخاص میں دماغی مستقیم عضلات جن کی بنیاد انعطاف ہوتا ہے، بعض کی نسبت کمزور ہوتے ہیں۔ اور ڈھیلوں کی قطعاً معمول حیثیت یعنی وہ صورت جو کہ یہ اس وقت اختیار کرتے ہیں جب یہ پونٹوں میں بند ہوتے ہیں اور کسی خاص چیز کی طرف دیکھنے میں مصروف نہیں ہوتے یا تو متوازنیت کی ہوتی ہے یا ان کے اندر خفیف سا انحراف ہوتا ہے۔ ایک شخص کو دونوں آنکھوں سے کسی قریب کی شے کی طرف دیکھنے پر آمادہ کرو۔ اور پھر اس شے کو اس کی ایک آنکھ سے اس طرح چھپا لو کہ اس کے سامنے ایک کارڈ یا کتاب مائل کر دو۔ اسی صورت میں غالب گمان یہ ہے کہ تم اس آنکھ کو جس کو کارڈ وغیرہ سے چھپایا ہے کسی قدر باہر کی طرف نکلتا ہوا دیکھو گے۔ اس حجاب کو ہٹا دو تو اب جیسے ہی پھر اس شے پر نظر پڑے گی تو تم آنکھ کو اندر کی طرف ہوتے ہوئے دیکھو گے۔ لیکن اس دوران میں دوسری آنکھ ایسی ہی رہے گی جیسی کہ پہلے تھی۔ لہذا اکثر اشخاص کے لئے تو جب کسی شے کو آنکھ سے دیکھتے دیکھتے دونوں آنکھوں سے دیکھنے لگتے ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ شے قریب آگئی ہے۔ اور جب اس کے برعکس تبدیلی ہوتی ہے تو یہ پیچھے کو ہٹتی معلوم ہوتی ہے جن اشخاص

کے خارجی مستقیمی عضلات کمزور ہوتے ہیں ان کو مخالف قسم کے دھوکے ہوتے ہیں جسکی تمثال کا قد و قامت بھی بہت کچھ دھوکوں کا باعث ہوتا ہے معمولاً جون جوں شے قریب آتی جاتی ہے جسکی تمثال بڑی ہوتی جاتی ہے۔ مگر اس بڑائی سے جو حس ہوتی ہے وہ کسی ایسی شے سے بھی ہوتی ہے جس کے قد و قامت میں بغیر اس کے تغیر ہوتا ہو کہ اس کا فاصلہ کسی طرح سے متغیر ہو۔ لہذا جسکی تمثال کا بڑا ہونا ایک مبہم علامت ہے۔ سیر میں سے چاند بڑا معلوم ہونے لگتا ہے۔ مگر اکثر اشخاص تم سے یہ بیان کریں گے اس میں سے یہ بڑا نظر آنے کے بجائے چھوٹا نظر آتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ یہ معمول سے زیادہ قریب و زیادہ روشن نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ بڑے نظر آنے کو قریب آنے کی علامت سمجھتے ہیں۔ اور قریب آنے کا ادراک ان کو فی الحقیقت اس حس کو جو قریب آنے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے بالکل برعکس بنا دینے پر آمادہ کرتا ہے۔ اور یہ ہونا اس طرح سے ہے کہ ہم اپنی عادت کے مطابق جو چیز ہمارے قریب آتی ہے اس کی جسامت کے بڑا ہونے میں مبالغہ سے کام لیتے ہیں اور تمثال میں اس کو اس کے اصلی قد و قامت میں تحویل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

انفی پر چاند کا بڑا نظر آنا ایک معروف واقعہ ہے۔ اس کا باعث اختلاف اور ظن غالب ہوتے ہیں۔ یہ عبارت آلود ہوا میں سے نظر آتا ہے اس لئے اس وقت کی نسبت جب کہ یہ بلند ہوتا ہے و صند لا معلوم ہوتا ہے۔ یہ کیلینوں درختوں جھاڑیوں چشموں اور اس قسم کی چیزوں پر سے نظر آتا ہے جو درمیانی خلا کو منقطع کرتے ہیں اس لئے ہم اس کے قد و قامت کو بہتر طریق پر محسوس کر سکتے ہیں ان دو سببوں کی وجہ سے چاند جب نیچے ہوتا ہے تو ہم سے زیادہ دور معلوم ہونے لگتا ہے۔ اور چونکہ اس کا بصری زاویہ کم نہیں ہوتا ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ضرور یہ کوئی بڑا جسم ہے اور یہی ہم کو ادراک ہوتا ہے۔ اس وقت خاص طور پر اور بھی بڑا معلوم ہوتا ہے جب یہ کسی ایسی معروف بڑی شے کے بالکل پیچھے آ جاتا ہے (جیسے مکان یا درخت) جو اس قدر دور ہو کہ اس کا زاویہ خود چاند سے بڑا نہ ہو۔

احساس تطابق سے غلط قد و قامت کے ادراکات بھی ہوتے ہیں۔ عموماً جب

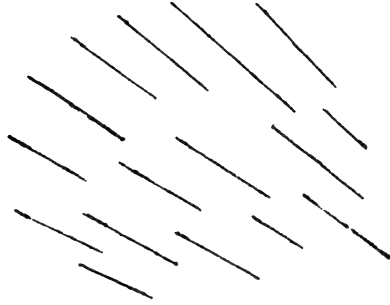
ایک شے قریب آتی ہے تو ہم اپنی آنکھ کو اس کے مطابق کرتے ہیں اور عموماً ان حالات کے تحت اس شے سے بڑی شبکی تشال واقع ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہمیں یقین ہو کہ یہ شے وہی ہے تو ہم اس کا لحاظ رکھتے ہیں اور آنکھ کے کل احساس کو محض قریب آنے کی علامت سمجھتے ہیں۔ جب ہم اپنے تطابق کو ڈھیلا کر دیتے ہوں اور اس کے ساتھ ہی شبکی تشال چھوٹی ہوتی جاتی ہے تو غالباً اس کی علت ہمیشہ کوئی پیچھے ہٹنے والی شے ہوتی ہے۔ مگر جس وقت ہم محدب شے استعمال کرتے ہیں تو تطابق کمزور پڑ جاتا ہے۔ لیکن شبکی تشال بجائے چھوٹی ہونے کے بڑی ہو جاتی ہے۔ اگر وہ شے جو ہماری نظر کے سامنے ہے پیچھے ہٹنے پر بڑی ہوتی جائے تو یہی صورت ہو۔ ایسی مشتبہ شے کا ہم کو ویسا ہی ادراک بھی ہونا ہے اور ہم کو اس کے پیچھے ہٹنے کے متعلق تذبذب رہتا ہے کیونکہ جسامت کا بڑھنا قریب آنے کی بھی علامت ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کی اسی طرح سے تعبیر کی جاتی ہے۔ اٹروپن عضلات تطابق کو مفلوج کر دیتی ہے۔ اس کو اتنی مقدار میں دینا ممکن ہے جس سے یہ عضلات کمزور ہو جائیں مگر بالکل ناکارہ نہ ہوں پس جب کسی قریب کی معلوم شے کو دیکھا جاتا ہے تو ہم کو وہی ارادی کوشش تطابق کے لئے کرنی پڑتی ہے گویا کہ یہ بہت ہی زیادہ قریب ہو۔ مگر چونکہ اس کی شبکی تشال اس قریب آنے کی نسبت سے بڑی نہیں ہوتی اس لئے ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ اپنے معمولی قد و قامت سے چھوٹی ہو گئی ہوگی۔ آبرٹ کہتا ہے کہ اس نام نہاد خوردبینی کی بدولت مجھے ایک شخص اتنا چھوٹا دکھائی دیا کہ وہ فوٹو سے زیادہ بڑا نہ تھا۔ لیکن قد و قامت کی کوتاہی کی بنا پر یہ خیال ہو کہ وہ شخص اور بھی زیادہ دور ہے۔ حقیقی فاصلہ دو یا تین فٹ تھا اور وہ کمرے کی دیوار کے مقابل کھڑا ہوا معلوم ہوتا تھا۔ ان تذبذبات کے متعلق ہم کو آئندہ باب میں پھر مذکورہ کرنے کی ضرورت ہوگی۔

مسٹر سی ایل فریگلن نے حال ہی میں یہ عدیم النظیر وقت نظر سے ایک دھوکہ کو بیان کیا ہے اور اس کی توجیہ بھی کی ہے جس کے متعلق سب سے عجیب و غریب بات یہ ہے کہ اس کی طرف پہلے کسی توجہ منقطع نہ ہوئی تھی۔ دواہلے خط لوجو ایک دوسرے کو قطع کرتے ہوں (نکل نمبر ۴۹) اور ان کو آنکھوں کے سامنے انقلاؤ

اور ان کے درمیان ایسے فاصلے سے دیکھو کہ اگر واسنی آنکھ کو بند کر کے دیکھا جائے تو اور بائیں آنکھ کو بند کر کے دیکھا جائے تو ۲ انتصابی خط کی تغلیب معلوم ہو۔ اب غور سے دونوں آنکھوں کو کھول کر اس نقطہ کو دیکھو، جہاں دونوں خط ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں تو ہمیں ایک تیسرا خط پہلے دونوں خطوط پر عموداً گزرتا ہوا اور اس طرح دکھائی دے گا، گویا کہ ایک پن اٹکا ہوا ہے۔ اس دھوکے کی توجہ سے بہت سہل ہے مگر اس قدر متعلق بہ حالات ہے کہ مجھے اس کے متعلق خود مسز فریملین کے بیان کا حوالہ دینا ہو گا۔ صرف اس قدر کہہ دینا کافی ہے کہ دونوں خطوں کے متوال شے کی نقاطی لمبائی قلمروں پر واقع ہوں گی۔ اور یہ کہ پرفریملین انتصابی خط ہی صرف ایسی شے ہے جو اس قسم کی تمثالیں ڈال سکتا ہے۔

منائیں وہاں سے نکلتا ہے۔
 ”شکل نمبر ۵ میں خطوط تمام کے تمام اس طرح کھینچے گئے ہیں کہ وہ ایک مشترک نقطہ میں سے گزرتے ہیں۔ نہایت ہی تھوڑی دقت سے ایک آنکھ کو اس نقطہ کی جگہ پر رکھا جاسکتا ہے۔ صرف ضروری یہ ہے کہ کاغذ کو اس طرح سے پکڑا جائے کہ ایک آنکھ بند کرنے پر دوسری آنکھ کو کل خطوط نہ تو دائیں طرف یا بائیں طرف اور نہ بائیں طرف۔ ایک لٹو کے بعد انسان خطوط کو عمودی چھڑیاں خیال کرتا ہے جو کاغذ کی سطح پر کھڑی ہیں۔ اس دعوے کو (مسٹر فرینکلن کہتی ہیں) میں محض ذہنی الاٹل خیال کرتی ہوں۔ جب ایک خط کسی سطح پر کہیں بھی اس طرح واقع ہوتا ہے کہ یہ ایک آنکھ کے ظاہری انتصابی راستے سے گزرتا ہے اور اس کی طرف صرف اس آنکھ سے دیکھا جاتا ہے۔ تو ہمارے پاس اس امر کے معلوم کرنے کے علاوہ ذرائع نہیں پڑتے کہ یہ اس سطح پر کس طرح سے واقع ہے۔ اب وہ خطوط جو فطرۃً اسی سطح کے اندر واقع ہوتے ہیں ان میں سے زیادہ تعداد انتصابی خطوط کی ہے۔ اس لئے ہم انہیں سطح پر یہ خیال کر لے رہے ہیں کہ ایسا خط جو ہم کو اسی سطح میں محسوس ہوتا ہے انتصابی خط ہوتا ہے۔ مگر بہت سے خطوط ایک دم

انتقابی راس پر اپنی تشالوات ڈالتے ہوں، یہ بات ہماری زندگی میں بہت کم واقع ہوتی ہے



نمٹل نمٹل

سوائے اس کے کہ وہ تمام کے تمام انتقابی خطوط ہوں۔ لہذا جب یہ ہوتا ہے تو ہم کو اور سبھی اس امر کا قوی رجحان ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم کو اپنے سامنے نظر آتا ہے وہ انتقابی خطوط کا مجموعہ ہے۔

یہ الفاظ دیگر ہم کو وہ شے نظر آتی ہیں جس کا ظن غالب ہو سکتا ہے

مذکورہ بالا اشکال کو پہلی قسم کے دھوکوں کی مثالیں خیال کرنا چاہئے جن کا صفحہ ۶۶ پر ذکر ہوا ہے۔ میں اس میں شک نہیں کہ اور بہت سے مثالیں بیان کر سکتا تھا، مگر ان تمام آلات اور مدار کی نظر بندیوں کا تذکرہ کرنا جن میں کہ یہ واقع ہوتے ہیں دشوار ہے۔ جس کے باب میں ہم نے یہ بیان کیا تھا کہ اس قسم کے بہت سے دھوکے جن کو عموماً اسی سے مختص سمجھا جاتا ہے، عضو یا قی نقطہ نظر سے بالکل ہی اور چیز ہیں اور مسیح معنی میں امتلا فی اعمال کو ان کی پیدائش سے کوئی تعلق نہیں۔

دوسری قسم کے دھوکے

اس قسم کے دھوکوں میں ہمارے غلط چیز دیکھنے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ

اس وقت ہمارا ذہن اس کے خیال سے پر ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی حس ذرا سبھی اس سے تعلق رکھتی ہے تو اس کی مثال بالکل فیکٹ کی سی ہو جاتی ہے جو بارود کی بھری ہوئی سرنگ میں لگا دیا جاتا ہے۔ اور اس سے ہم کو یہ خیال ہو جاتا ہے کہ درحقیقت وہی شے ہمارے سامنے ہے۔ ذیل میں ایک عام مثال نقل کی جاتی ہے ”اگر کوئی شکاری جنگلی مرغوں کی تلاش میں کسی آڑکی جگہ چھپا ہوا بیٹھا ہو، اور اس کو ایک پرندہ جنگلی مرغ کے قد و قامت اور اسی کے رنگ کا سا نظر آ جائے تو اس کو اس سے زیادہ غور کرنے کا موقع نہیں ملتا کہ یہ اس رنگ اس قد و قامت کا پرندہ ہے۔ جنگلی مرغ کے باقی اوصاف وہ اس کے لئے ذہن سے اٹھا کر لیتا ہے لیکن مار لینے کے بعد جب دیکھتا ہے کہ میں نے جنگلی مرغ نہیں بلکہ طوطی کو مارا ہے، تو اس کی کوفت کی انتہا نہیں رہتی۔ خود میرے ساتھ ہی ہوا ہے۔ بھری اور اک کے ساتھ ذہنی نتیجہ اس قدر مکمل تھا کہ مجھے یقین نہیں آتا تھا کہ میں نے جنگلی مرغ کے بجائے طوطی کا شکار کیا ہے۔

شکار کی طرح سے دشمنوں اور بھوت پریت وغیرہ کا بھی حال ہے اگر کوئی شخص کسی تارکب مقام پر بیٹھا ہو اور کسی شے کی انتظار کر رہا ہو، یا کسی شے کی آمد سے خوف کھاتا ہو، تو اچانک اس کو کوئی حس بھی ہو وہ اس سے اس شے کے موجود ہونے کے معنی اخذ کر لے گا۔ لڑکا کچھ چولی کھلتے وقت مجرم اپنے شقائق سے بچنے وقت ضعیف الاعتقاد شخص شب کے وقت جل سے یا قبرستان کے پاس سے گزرتے وقت عاشق اپنی معشوقہ کے انتظار میں ان سب کو ایسے بھری و سہمی دھوکے ہو سکتے ہیں جن سے ان کے دل ملیں اچھلنے لگتے ہیں، اور آخر میں ثابت ہوتا ہے کہ نفص دھوکہ ہی دھوکہ تھا۔ عاشق ملک پر سے گزرتے ہوئے۔ بیسیوں مرنہ یہ خیال کرتا ہے کہ وہ میری محبوبہ کی ٹوٹی نظر رہی ہے۔

معصین کا دھوکہ۔ مجھے یاد ہے کہ ایک مرتبہ میں بوسن میں مونٹ آبرن کی کار کے انتظار میں کھڑا تھا، جس سے مجھے کیمرج جانا تھا کہ اچانک میں نے ایک موٹر کار کے سائن بورڈ پر نہایت اچھی طرح سے مونٹ آبرن کا رپڑ ہا لیکن بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ اس پر نارتھ ایونیو لکھا ہوا تھا۔ یہ اور اک اس قدر وضاحت کے ساتھ ہوا تھا کہ مجھے یقین نہ آتا تھا کہ مجھے میری آنکھوں نے

دھوکہ دیا ہے۔ ہر قسم کی پڑبائی کم و بیش اسی طرح سے ہوتی ہے۔
 ”مشاق ناول یا اخبار کے پڑھنے والوں کو اگر لفظ کے ادراک کے لئے
 ہر ہر لفظ کے ہر ہر حرف کو پوری طرح دیکھنا پڑنا تو کبھی وہ اس قدر تیزی
 کے ساتھ نہ پڑھ سکتے۔ آدھے سے زیادہ لفظ ان کو اپنے ذہن سے ملتے ہیں اور بیکل
 آدھے لفظ وہ مطلوبہ کاغذ پر سے پڑھتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا، اور اگر ہم کو ہر ہر
 حرف علیحدہ علیحدہ پڑھنا پڑتا تو مشہور الفاظ کی لمباعت کی غلطیاں کبھی نظر انداز
 نہ ہوتیں۔ بچے جن کے تصورات ابھی تیار نہیں ہوتے کہ وہ ایک نظر میں الفاظ کا
 ادراک کر سکیں، اگر لفظ غلط چھپے ہوئے ہیں تو ان کو پڑھتے ہی غلط ہیں یعنی جس طرح
 سے چھپا ہوا ہوتا ہے، اسی طرح سے پڑھتے ہیں۔ غیر زبان کی کوئی تحریر اگرچہ وہ
 اپنی ہی زبان کے حروف میں کیوں نہ چھپی ہو، لیکن ہم اس کو بہت آہستہ پڑھتے
 ہیں، کیونکہ ہم اس کو سمجھ نہیں سکتے، یا ایک نظر میں الفاظ کا ادراک نہیں کر سکتے۔
 لیکن اس میں ہم کو چھاپہ کی غلطی نہایت آسانی کے ساتھ معلوم ہو جاتی ہے۔
 یہی وجہ ہے کہ لاطینی یونانی اور اس سے بھی زیادہ عبرانی کتابیں المانی کتابوں
 کی نسبت زیادہ صحیح طبع ہوتی ہیں۔ میرے دوستوں میں سے ایک عبرانی سے
 نسبتاً زیادہ واقف تھا اور دو سرائی۔ لیکن آخر الذکر ایک مدرسہ میں عبرانی
 پڑھتا تھا۔ اور جب لڑکوں کی کامیاں درست کرنے کے لئے اپنے قابل دوست
 سے مدد لیتا تھا تو ثابت یہ ہوتا تھا اس کی نسبت خود زیادہ اچھی طرح اصلاح
 کر سکتا تھا کیونکہ زیادہ زبان وال دوست کا لفظوں کا ادراک بہت سبب تھا۔
 انھیں وجوہ کی بنا پر مشہور ہے کہ شخصی شناخت کے متعلق شہادت
 غلط ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص نے ایک جرم کو نہایت سہرمت کے ساتھ
 ہوتے ہوئے دیکھا ہے اور اس کی ذہنی مثال دماغ میں بعد میں قائم رہی۔
 اس کے بعد ظہر اس کے سامنے لایا جاتا ہے جس کو وہ فوراً اس مثال کی
 روشنی میں شناخت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ہاں یہی وہ شخص ہے۔ حالانکہ وہ
 کبھی اس مقام پر نہ گیا ہو۔ روحیات میں مکالمہ معمول بھی ایسا ہی کرتے ہیں۔
 کمرے میں ایک شخص ایک شکل کو کسی باریک لباس میں ملبوس دیکھتا ہے۔

جو اس سے آہستہ سے کہتی ہے کہ میں تیری بہن ماں بیوی اولاد کی روح ہوں، اور اس کی گروں پر جھکتی ہے۔ تاریکی گزشتہ سنگلیں ذہن کی انتظار کی کیفیت ان سب نے کوئی تعجب نہیں کہ اس کے ذہن کو ان تشاات سے اس قدر بھر دیا ہو کہ وہ جو کچھ اس سے کہا گیا ہے وہی دیکھے بھی۔ اس قسم کے پرفریب روحانی میٹلاہر کی اگر تشنی بخش طریق پر تحقیق ہو سکتی تو یہ نفسیات ادراک کے لئے نہایت ہی قیمتی دستاویز کا کام دے سکتے۔ میناٹاک بخود ہی کے عالم میں جس شے کو کہا جاتا ہے اس کا باقا عدہ ادراک ہوتا ہے۔ بعض معمول کے ساتھ تو جاگنے کے بعد بھی کم و بیش یہی ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر حالات موافق ہوں تو بعض اشخاص تو ایسا اشارہ سے بخود ہی کے بغیر ہی اسی قدر متاثر ہو سکتے ہیں۔

اشارہ قبول کرنے کی یہ قوت اعلیٰ حواس کی نسبت ادنیٰ حواس میں زیادہ ہوتی ہے۔ ایک جرمن مشاہد لکھتا ہے۔

”ہم جانتے ہیں کہ کمزور بویا ذائقہ کی ہم بہت ہی مختلف ترجمانی کرتے ہیں اور ایک ہی شے کو کبھی ایک شے قرار دیا جاتا ہے اور کبھی اس کے بالکل برعکس فرض کرو کہ میں پھولوں کی نہایت ہی خوشگوار بو ہے۔ ایک نووارد کی توجہ اس کی طرف متعلق ہوگی کہ وہ اس کی شناخت کی کوشش کرے گا اور آخر کار رفتہ رفتہ بین طوم معلوم کرے گا کہ یہ گلاب کے پھولوں کی خوشبو ہے۔ مگر تفصیلی دیر میں معلوم ہوتا ہے کہ یہ تو بنفشہ کے پھولوں کا گلدستہ ہے۔ اور اس وقت وہ پہچانتا ہے کہ واقعی بنفشہ کے پھولوں کی خوشبو آ رہی تھی اور اب اس کو حیرت ہوتی ہے کہ میں نے کس طرح سے اس کو گلاب کی خوشبو خیال کر لیا تھا۔ یہی حال ذائقہ میں ہوتا ہے۔ کسی ایسے گوشت کو جس کی مٹی خصوصیات پکانے سے چھپ گئے ہوں۔ بہت ممکن ہے کہ کھانے پر ہم اس کو شروع میں ہرن کا گوشت سمجھ لو اور آخر میں بھی اس کے متعلق ہی رائے ہو کہ یہ ہرن کا گوشت ہے یہاں تک کہ ہم کو بتایا جائے کہ نہیں یہ تو بکری کا گوشت ہے اور اس پر ہم میں طور پر بکری کے گوشت کا مزہ محسوس کرنے لگو۔ اس طرح سے اگر کوئی شخص چاہے تو دوسرے کو جس ذائقہ یا بو کا احساس کرادے۔ اگر اسی بات کو یقینی کرنا چاہو کہ وہ اس کا متقل

پہلے ہی سے اس طرح سے کرے گا جس طرح ہم چاہتے ہیں تو اس سے یہ کہہ کر کر سکتے ہیں کیا اس کا ذائقہ بالکل ویسا ہی نہیں ہے وغیرہ یا کیا اس کی خوشبو بالکل اس کی سی نہیں ہے وغیرہ اس طرح اگر کوئی چاہے تو پورے پورے مجموعوں کو دھوکے دے سکتا ہے۔ مثلاً کھانے کے وقت کہہ سکتا ہے کہ گوشت تو کچھ پسیندہ سا معلوم ہوتا ہے، اور ہر وہ شخص جس کے اندر اس وقت مخالفت کا جذبہ غالب نہ ہو اس کے اندر فی الحقیقت ایسی بسا ہند محسوس کرے گا جو درحقیقت اس میں بالکل نہیں ہے۔

لمس سے محسوس کر لینے کے اندر یہ منظر نسبتاً کم نمایاں ہوتا ہے کیونکہ ہم شے سے اس قدر قریب ہوتے ہیں کہ اس کے متعلق ہماری حس کبھی ناقص نہیں ہوتی۔ باہر ہم اس حس سے بھی شنائیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ ایسا ہوتا ہے کہ سطحی طور پر ایک کپڑے کو دیکھ کر انسان اس کو محض سمجھتا ہے حالانکہ ممکن ہے کہ یہ لمبے لمبے والا کپڑا ہو۔ یا ایک شخص ممکن ہے اس امر کا فیصلہ کرنے سے قاصر ہو کہ آیا وہ ادنیٰ موزے پہنے ہوئے ہے یا سوتی اور پاؤں کی جلد پر جب وہ محسوس کرنے کی کوشش کرے تو ممکن ہے کہ اس کو اس امر کا احساس ہو کہ جب وہ سوت کا خیال کرتا ہے تو سوت کا احساس ہو جاتا ہے اور جب اون کا خیال کرتا ہے تو اون کا احساس ہوتا ہے۔ جب سیرومی کی وجہ سے ہماری انگلیوں کا احساس کسی قدر کند ہو جاتا ہے تو اس قسم کے بہت سے مظاہر مشاہدے میں آتے ہیں۔

مستند عمل کو مکمل کی اس قوت کے متعلق جو حس کے موجودہ ارتسامات کو فلک زدے شک ہے۔ مگر اس میں بھی شک نہیں کہ اس کا وجود ہے۔ گزشتہ دو دفعے سے کتب خانہ میں مجھے ایک خفیف مگر ناگوار بونے پریشان کر رکھا تھا۔ مجھے یہ ناگواری کا احساس نیچے تا بدان سے ایک قسم کی گیس کے خارج ہونے سے شروع ہوا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ سیرے اور اک کے اندر جھمکے ہو کا معیار ہو گیا۔ تا بدان درست ہو جانے کے چند روز بعد تک یہ بوزیر محسوس ہوتی رہی اب جو تحقیق کی تو اس کا باعث اس دفعہ ربط کے جو توں کا ایک جوڑا تھا جو دکان سے لاکر میز پر رکھ دیا گیا تھا۔ مجھے یہ بوا اس کے بعد بھی چند روز تک آتی رہی حالانکہ گھر کے کسی آدمی یا کسی باہر سے آنے والے کو کسی قسم کی ناگوار محسوس نہیں ہو رہی تھی۔

اس عرصہ میں میرا احساس کچھ مذہب ساربا میں نہ کہہ سکتا تھا خیالی ہے یا حقیقی ہے۔ آخر کار یہ رفع ہو گئی۔ شخص اپنے شامہ سے اس کی مثال دے سکے گا۔ موری کی مرمت کی ضرورت ہے مز دور کو مرمت کے لئے کہا جاتا ہے۔ اور وہ درست تو کرتا نہیں بلکہ یونہی جموٹ موٹ کہہ دیتا ہے کہ درست کر دی اور اس کو مز دوری دیدی جاتی ہے۔ اب مز دوری دیدینے کے بعد بو تو اسی طرح سے آئے جارہی ہے لیکن عقل ناک کو اس کا ادراک کرنے سے باز رکھتی ہے۔ کیونکہ یہ کہتی ہے کہ ابھی تو یہ درست ہوئی ہے۔ اور کن ہر کئی روز لڑ جائیں اور واقعی ہو کا ادراک نہ ہو۔ مگر سہ کی ہوا یا حرارت کے متعلق کچھ عرصہ تک تو ہم اپنے آپ اس طرح سے محسوس کرتے ہیں جس طرح اپنے خیال کے مطابق ہم کو محسوس کرنا چاہئے۔ اگر ہمیں یہ خیال ہو کہ کھڑکی بند ہے تو ہم لمبے میں گھٹن سی محسوس کرتے ہیں۔ اور جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کھلی ہوئی ہے تو وہ تکلیف جاتی رہتی ہے۔

اس کی ایک انتہائی مثال کے اقتباس کے اندر ملے گی

”ایک روز ایک مریض میرے دفتر میں نہایت ہی پریشانی کی حالت میں آئی جس کا باعث اس گھوڑا گاڑی کے اندر جس میں وہ آئی کوئی سخت ناگوار تھی۔ اور اس کے متعلق اس کا بیان تھا کہ غائب یہ کسی بیمار سے ابھی تھی جو اس گاڑی میں سوار تھا۔ اس کے متعلق تو ذرا بھی شک نہ تھا کہ وہ کسی شے سے بری طرح متاثر ہوئی تھی کیونکہ اس کے چہرے کا رنگ فق تھا، متلی تھی سانس وقت سے آتی تھی اور جسمانی و ذہنی پریشانی مکی اور علامات بالکل ظاہر تھیں میں دیر کے بعد بہ مشکل تمام اس کو خاموش کرنے میں کامیاب ہوا، اور وہ میرے پاس سے یہ کہتی ہوئی گئی کہ یہ بو تو ایسی تھی کہ آج تک مجھے ایسا کوئی تجربہ نہیں ہوا، اور کسی بہت ہلکے شے کی تھی۔ میرے دفتر سے جانے کے تصور ہی دیر بعد ایسا اتفاق ہوا کہ میں نے اس کو گلی کے سڑ پر پایا جہاں کہ وہ سواری کی انتظاری میں کھڑی تھی۔ اس طرح

میں اور وہ دونوں ایک ہی گاڑی میں سوار ہوئے۔ اس نے فوراً ہی میری توجہ اس ناگوار بو کی طرف منعطف کی جو دوسری گاڑی میں بھی آرہی تھی اور اسی طرح سے مناشہ ہونے لگی جس طرح پہلے ہوئی تھی۔ میں نے اس سے کہا کہ یہ بو تو گھاس سے آرہی ہے احمد اطمینان میں جو گھاس پڑا رہتا ہے اس سے ہمیشہ اسی قسم کی بو آتی ہے۔ اس نے اس کو بہت جلد پہچان لیا۔ اور اس کے ساتھ وہ ناگوار اثرات بالکل کافور ہو گئے۔ ایسا ہی لمس میں ہوتا ہے۔ اندھیرے میں جب کوئی بال دار یا ترشے ہاتھ سے مس کرتی ہے تو اس سے انسان چونک پڑتا ہے یا ڈر جاتا ہے۔ مگر جب وہ پہچان لیتا ہے کہ یہ ایک معمولی شے ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس شے کی کیفیت حسی ان واحد میں بدل گئی ہے حتیٰ کہ اگر دسترخوان پر ہم آؤ گے ریزے کو بھی روٹی کا ریزہ سمجھ کر منہ میں رکھ لیں تو یہ چند لمحوں کے لئے ہمارے تخیل کو ہیبا اور جو کچھ یہ ہے اس سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔“

وزن یا عضلی احساس بھی ایک حس ہے۔ مگر کون ہے جس نے اس شخص کا قصد نہ سنا ہو جسے سر سمہرے ڈیوی نے وہ معدنی نمک دکھایا تھا جس کو اس نے اسی وقت دریافت کیا تھا۔ اس سے کہا "اوہو یہ کس قدر ہلکا ہے۔ اور اس سے اس نے یہ ظاہر کیا کہ اس نگلی شے سے اس کے اس خیال کی کہ وہ باتیں وزنی ہوتی ہیں کیسی تردید ہو گئی ہے۔

سماعت میں بھی اس قسم کی غلطیاں بکشت ہوتی ہیں۔ بہر شخص کو ایسا کوئی نہ کوئی تجربہ یاد ہوگا جس میں جو نہی کہ عقل نے اس کو کسی دوسرے مبدعے منسوب کیا آوازیں فوراً ہی بدل گئیں۔ چند روز کا ذکر ہے کہ ایک دوست میرے کمرے میں بیٹھے تھے کہ گھنٹہ جس کی آواز خاصی سرریلی ہے، بجننا شروع ہوا۔ وہ کہنے لگے دیکھو تو باغ میں ارغنون بج رہا ہے۔ مگر جب ان کو یہ معلوم ہوا کہ کیا تین بج رہی ہے تو وہ بہت متحیر ہوئے۔ خود مجھے اس قسم کا نہایت ہی عجیب و غریب دھوکہ ہوا تھا۔ ایک رات پڑھتے پڑھتے کچھ دیر ہو گئی تھی کہ اچانک مکان کے بالائی حصے سے نہایت ہی بھیاناک شور کی آواز سنائی دی۔ یہ ہم گیا اور تھوڑی دیر کے بعد پھر ہونے لگا۔ میں ہال میں گیا کہ دیکھوں تو سہی کہ یہ ہے کیا مگر یہاں کچھ بھی سنائی نہ دیا۔

لیکن جوہنی اپنی نشست پر آکر بیٹھا تو یہ پھر سنائی دیا اور اس طرح سے سنائی دیا جیسے کسی ہولناک طوفان کی آمد کا شور مچتا ہے۔ اب یہ ہر طرف سے آ رہا تھا۔ میں بالکل چونک پڑا اور پھر بال میں گیا لیکن یہ پھر ختم ہو چکا تھا۔ کمرے میں دوبارہ واپس آنے پر معلوم ہوا کہ یہ ایک کتے کی خرخراہٹ تھی جو فرش پر پڑا سو رہا تھا۔ اس تجربہ میں قابل غور بات یہ ہے کہ جوہنی مجھے یہ معلوم ہوا کہ یہ کس چیز کا شور ہے تو میں اس کو بالکل ایک مختلف آواز خیال کرنے پر مجبور ہو گیا، اور پھر اس کو اس طرح سے نہ سن سکا جس طرح سے کہ میں نے ایک لمحہ پہلے سنا تھا۔

ڈیل بوف اور ریڈ نے جو قصہ بیان کیا ہے اس میں غالباً صورت حال یہی تھی اگرچہ اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ریڈ کہتا ہے۔
 ”مجھے یاد ہے کہ ایک بار میں بستر پر لیٹا تھا میں خود اپنے ہی قلب کی آواز سے ڈر گیا تھا۔ کیونکہ میں نے اس کو یہ خیال کیا کہ کوئی شخص دروازہ کھٹکھٹا رہا ہے۔ میں کئی بار اٹھا اور دروازہ کھولا بہت دیر کے بعد یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ یہ آواز خود میرے سینے کے اندر سے آرہی ہے۔“ (انکوئری بائبل ۱)

ڈیل بوف کا قصہ ذیل ہے

”سینیر جے بی وان بینڈن جو ایک مشہور آدمی ہیں ایک دن شام کے وقت اپنے ایک دوست کے ساتھ جا ڈفاؤن کے قریب ایک پہاڑی پر ٹہل رہے تھے جو درختوں سے لدی ہوئی تھی۔ کیا تم پہاڑ پر ٹسکار کا شور نہیں سن رہے ہو دوست نے کہا۔ ایمل وان بینڈن سنتے ہیں اور فی الحقیقت کتوں کے بھوکنے کی آواز پہنچاتے ہیں۔ وہ کچھ عرصہ تک سنتے رہے اور یہ انتظار کرتے رہے اب ادھر کوئی بہن اچھل کر آئے۔ کتوں کی آواز نہ تو قریب آتی معلوم ہوئی اور نہ پیچھے ہٹتی ہوئی محسوس ہوئی۔ آخر کار ایک دیہاتی قریب آیا اور انھوں نے اس سے سوال کیا کہ اتنے شام کے وقت کون ٹسکار کر رہا ہے۔ لیکن اس نے قریب ہی کے

چند پانی کے گڑھوں کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ تم ان چھوٹے جانوروں کی آواز سن رہے ہو۔ اور اس میں شک نہیں کہ ان میں بینڈک کی قسم کے جانور تھے۔ اور یہ جانور جنت ہونے کے زمانے میں ایک عجیب قسم کا شور کرتے ہیں۔ ان کی آواز بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ٹیکار کے وقت کتوں کی ہوتی ہے۔“

نظر میں دونوں قسم کے دھوکے ہوتے ہیں۔ کسی حالت سے ایکسہ جی شے کے اس قدر مختلف ارتسامات نہیں ہو سکتے جس قدر کہ نظر سے ہوتے ہیں۔ کسی حاسہ کے فوری تجربہ سے کوہم محض علامات خیال نہیں کر سکتے۔ کسی اور حاسہ میں ہم ایک شے کی یادداشت سے کام لیکر اس کا فوری ادراک نہیں کرتے۔ جس شے کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ کسی غیر موجود جس کے معروض کے مشابہ ہوتی ہے۔ بالعموم یہ ایک بصری شکل ہوتی ہے جس کو ہم اپنے ذہن میں حقیقت کا معیار سمجھنے لگتے ہیں۔ اور جن بصری معروضات کا بالذات تجربہ ہوتا ہے ان کے اسی متوازن زیادہ حقیقی اشتغال میں منتقل ہونے ہی کی بنا پر اکثر منصف اس غلطی میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ ہماری بصری حسیں واصل کسی خاص شکل کی نہیں ہوتیں۔

نظر کے اتفاقی دھوکوں کی بہت سی دلچسپ مثالیں دی جا سکتی ہیں لیکن یہاں ایک کافی ہوگی۔ اور یہ خود میسر واقعہ ہے میں جہاز میں لیٹا ہوا ملاحوں کی آوازیں سن رہا تھا جو عرشہ جہاز کی صفائی میں مصروف تھے۔ میں نے دفعۃً کھڑکی کی طرف جو نظر کی تو دیکھتا کیا ہوں کہ جہاز کا چیف انجنیر میرے کمرے میں داخل ہوا اور کھڑکی میں سے لوگوں کا کام دیکھنے لگا۔ اس کے یکایک اس طرح اپنے کمرے میں چلے آئے اور پھر اس کی مصروفیت اور سکوت سے متحیر ہو گئیں اس کو دیکھتا رہا کہ کب تک وہ اس طرح سے کھڑا رہے گا۔ لیکن جب دیر ہو گئی تو میں اس کی طرف مخاطب ہوا لیکن کوئی جواب نہ پا کر بیٹھ گیا اور اب دیکھتا کیا ہوں کہ جس چیز کو میں نے انجنیر خیال کر لیا تھا وہ خود میسر کوٹ اور ٹوپی تھے جو کھڑکی کے قریب ایک کیل پر لٹکے ہوئے تھے۔ دھوکہ پورا پورا ہوا تھا۔ انجنیر ایک خاص شکل و صورت کا آدمی تھا۔ میں بلاشبہ اس کو سمجھا تھا۔ مگر دھوکے کے رفع ہو جانے کے بعد مجھے ارادۂ سچی ٹوپی اور کوٹ کو اس کے مشابہ خیال کرنا

دشوار معلوم ہوتا تھا۔

ذیل کا قلعہ میرے دوست پروفیسر میاٹ نے بیان کیا تھا اور غالباً یہ کوئی نادر واقعہ نہیں ہے۔

”سلسلہ کے موہم سرمایوں میں نہیں میں تھا۔ اس زمانہ میں مجھے ایک عجیب و غریب وھوکہ ہوا تھا جس کے بیان کرنے کی اب مجھ سے فرمائش کر رہے ہیں۔ مجھے اس کے حالات بہت ہی صحت کے ساتھ یاد ہیں کیونکہ مجھے اس واقعہ کے اکثر بیان کرنے کا اتفاق ہوا ہے اور میں نے اس کی کوشش کی ہے کہ کل متعلقہ واقعات کو مبالغہ سے پاک رکھوں۔ میں اپنی والدہ کے ساتھ سفر کر رہا تھا، اور ہم نے ایک ہوٹل کے کمرے کرائے پر لے رکھے تھے جو ایک قدیم محل کی عمارت میں واقع تھا جس کمرے میں میں سونے گیا وہ وسیع و بلند تھا۔ چاند کی روشنی صاف و تیز تھی۔ اور مجھے یاد ہے کہ میں ایک کھڑکی کے سامنے گھڑا ہوا تھا۔ اور گرد و پیش کی رومانی فضا میں مصروف تھا، اور قدیم زمانے کے نامٹوں اور خانوں کے افسانوں کی قدیم باقیات اور اس امکان پر غور کر رہا تھا کہ شاید اس کمرے میں بھی عشق و محبت اور خونریزی کے واقعات گزرے ہوں۔ رات اس قدر دلکش تھی کہ بہت سے لوگ کچھوں یا نام ہناد بازاروں میں ویسے ہی گھوم رہے تھے، اور مارا گارہتے تھے۔ اور میں دیر تک ان لوگوں کے نغمے سنتا ہوا جاگتا رہا۔ اور آخر کار سو گیا۔ سوتے ہوئے مجھے اس امر کا احساس ہوا کہ کوئی شخص مجھ پر اس طرح جھک رہا ہے کہ خود میرے نفس میں خلل واقع ہوتا ہے۔ آخر کار اس خوفناک شے کی موجودگی کے احساس سے میں جاگا۔ اب جو میں اپنی آنکھیں کھولتا ہوں تو اسی وضاحت کے ساتھ جس سے میں نے کسی زندہ انسان کو دیکھا ہوگا میں نے دیکھا کہ ایک ایٹھا ہوا سر مجھ سے ایک یا دو فٹ کے فاصلے پر ہے اور بس میرے بستر سے ذرا ہی بلند ہے۔ میرے پھیلے پر جس قدر خوف مسلط ہوا ہے اس درجہ تھا کہ کبھی اس قسم کا تجربہ نہیں ہوا۔ سر کے اوپر ایک لمبا سیاہ نقاب تھا جو چاندنی میں ہوا سے ادھڑا دھڑاتا تھا۔ اس میں سے جو چہرہ نظر آ رہا تھا وہ زرد و کھو بھورت تھا اور پچھلے حصے پر ایک ایسی پٹی تھی جو عموماً غلیظ و کافرقہ کی راہبہ عورتوں کے ہوتی ہے۔

میرا رواں کھڑا ہو گیا اور پینہ بکثرت آیا ۔ جو میرے خوف کے حقیقی ہونے کا مزید ثبوت ہے ۔ کچھ عرصہ تک میں جس طرح لیٹا تھا اسی طرح سے لیٹا رہا ۔ اور آخر کار اپنے ذہنی خوف پر غالب آکر سائے سے لڑنے کی کوشش کی ۔ یہ اس وقت تک بالکل واضح رہا جب تک کہ میں تیزی سے اپنا ہاتھ اس کی طرف نہیں لایا ، لیکن پھر غائب ہو گیا ۔ مگر جو غیبی میں نے ٹیکے پر سر رکھا تو یہ پھر نظر آیا ۔ مگر دوسری یا تیسرے کوشش جو میں نے اس سر کے پکڑنے کی کی اس کے بعد پھر یہ نہ لوٹا ۔ اس کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ یہ سہموت حقیقتہً کچھ شے نہ تھی بلکہ یہ خود میرے سر کے محل پر بنی تھا ۔ جس جگہ تھا اگر میں اس جگہ سے دائیں یا بائیں جانب کو اپنی آنکھوں کو صرکتا دیتا تھا ۔ تو سایہ غائب ہو جاتا تھا ۔ اور اسی مقام کی طرف لوٹ کر میں اس کو تقریباً اسی شدت کے ساتھ پھر سامنے لاسکتا تھا جس کے ساتھ یہ پہلے نظر آ رہا تھا ۔ میں نے تھوڑی دیر میں ان اعتدالات سے اپنے آپ کو مطمئن کر لیا کہ یہ دھوکہ شل کے اثر سے ہوا ہے جس کی تابید اس حقیقی شکل نے کی جو چاندنی میں خود میرے چہرے کی کثرت کی کئی گانے لگے ہوئے پر دے پر بنی ۔ اگر میں ابتدائی خوف سے مغلوب ہو کر اپنا منہ ڈبک لیتا تو غالباً مجھے اس سائے کی حقیقت کا یقین ہو جاتا کیونکہ وہاں تک میں جانتا ہوں میں نے اپنے اعتدالات کی وضاحت کے متعلق ایک لفظ بھی مبالغہ سے کام نہیں لیا ۔“

اوراک کا عضویاتی عمل

اوراک کا عام قانون ثابت کرنے کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے ۔ اور قانون یہ ہے کہ جن چیزوں کا ہم کو اوراک ہو جاتا ہے ان کا ایک حصہ تو ان اشیاء سے ملتا ہے جو ہمارے آلات لمس کے سامنے ہوتی ہیں لیکن دوسرا حصہ (جو ممکن ہے کہ بڑا حصہ ہو) ہمیشہ ہمارے ذہن سے پیدا ہوتا ہے ۔

درحقیقت یہ سبھی اس عام واقعہ کی ایک مثال ہے کہ ہمارے دماغی مرکز ارتعاشات حسی پر رد عمل کرنے کے آلات ہیں ۔ اور ضعف کرے خاص طور پر اس لئے

ہم کو دے گئے ہیں کہ گزشتہ ذاتی تجربہ کے آثار و باقیات کو رد عمل میں متحد کر سکیں۔ اس میں شک نہیں کہ واقعہ کو اس عمومیت سے بیان کرنا اس کے متعلق ابہام پیدا کرتا ہے۔ اور جو لوگ تصورات کے مروجہ نظریہ کو مانتے ہیں وہ اس ابہام کو بخوشی اس کا نقص قرار دیں گے۔ جس طرح سے وہ عمل کو بیان کرتے ہیں اس کے اندر بہت سی تفصیلات آجاتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حس دوسری حسوں کی ان تمثالات کو پہنچ کرتی ہے جن کا ماضی میں اس سے اٹکلاف ہوتا ہے ان تمثالات میں استزاج ہوتا یا ان کو ایفو موجودہ حس کے ساتھ ترکیب دیکر ایک نئی شے بنادیتا ہے جو ادراک ہوتا ہے وغیرہ۔ مگر جو نتیجہ ہوتا ہے وہ اس سے کچھ بہت زیادہ ممیز نہیں ہوتا۔ اس لئے اس بیان پر اعتراض کرنا خصوصاً اس حالت میں کہ ہمارے پاس اصلی غماہر کا کوئی نظریہ انتقال میں کشیش کرنے کے لئے موجود ہی نہ ہو تو محض ہٹ و دھرمی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر تمثالات کے اٹکنے جمع ہونے اور مرکب ہونے کا تصور بالکل اصدانی ثابت ہوا اور اسے تک ہم اس کو ایسا ہی خیال کرتے رہے ہیں تو ہم اس کو کیوں مقبول کریں سوائے اس کے کہ صاف طور پر کہہ دیں کہ ہم ایسا محض استعارہ کہہ رہے ہیں۔ استعارہ کی حیثیت سے تو ہم اس کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اس کے کوئی قطعی معنی قرار دینا چاہیں تو ہم کو اس قدر پتہ چلتا ہے کہ دماغ ان راستوں سے رد عمل کرتا ہے جن کو سابقہ تجربات فرسودہ کر چکے ہیں۔ اور اس سے معمولاً ہم کو اس شے کا ادراک ہوتا ہے جس کے موجود ہونے کا ظن غالب ہوتا ہے۔ یعنی وہ شے جس پر سابقہ مواقع پر اکثر و بیشتر رد عمل ہو چکا تھا۔

لیکن ہم بہت زیادہ دنیا کی کہلائے جانے کے خطرے میں مبتلا ہوئے بغیر اس سے کسی قدر زیادہ قطعی طور پر بیان کر سکتے ہیں اور ایسے عضویاتی سبب کا متعلق کر سکتے ہیں جس کی بنیاد پر معلوم ہو سکتا ہے کہ ایک شے کی کیفیت محسوس اس وقت کی نسبت جب اس کا محسوس مادہ حس سے فہم ہوتا ہے اس وقت کیوں بدل جاتی ہے۔ جب اس شے کا ادراک ہوتا ہے۔ ہر قسم کے شعور کا مدار قشری خلیا میں عمل کے ایک خاص درجہ تک سست ہونے پر ہوتا ہے۔ تو جس قدر زیادہ سریع ہوتا ہے اتنا ہی وہ احساس کا باعث ہوتا ہے۔ پس اگر ایک لمبے دو سرے طبع سے اسی طرح

سے تعلق رکھتا ہو کہ ہر وہ متوج جو ا میں داخل ہوتا ہو فوراً ب میں داخل ہو جائے تو ہم کو اس شے کا جس کے پاس اس قدر وسیع ذریعہ اخراج نہ ہو تو وہاں ہیجاں زیادہ دیر تک رہے گا اور پھر منتشر ہو گا اور ہم کو اس شے کا شعور زیادہ قوی ہو گا جس کو ب محسوس کر سکتا ہے۔ اگر اس کو معیاری اصول قرار دیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر اخراج کی کوئی مراعیت نہ کرے اور اگر متوج ب میں ختم ہو جائے تو بلا لحاظ اس کے کہ کونسے اسباب متوج کا باعث ہوں ہم کو اس شے کی کوئی حس نہ ہوگی جو واضح ہو جس سے، بلکہ اس کے برعکس اس شے کی نہایت ہی واضح حس ہوگی جو ب سے منفصل ہے۔ یہ صحیح ہو گا اگرچہ دوسرے اوقات میں لہو و لب کا تعلق اتنا زیادہ نہ ہو، اور اس حالت میں ہر وہ متوج جو ا میں داخل ہو لہو کے خاص معرض کا قوی شعور پیدا کر دے۔ بالفاظ دیگر جس نسبت سے امتلافات عادی ہوتے ہیں، اسی نسبت سے ان اشیاء کے اوصاف جن کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے شعور میں ان اشیاء کی جگہ لے لینے پر مائل ہوتے ہیں جو اس میں بلا واسطہ آتی ہیں۔ یا بالفاظ دیگر جس حد تک ایک تجربہ کے متعلق کمن غالب ہوتا ہے اسی حد تک اس کا بارہ راست احساس ہوتا ہے۔ اس قسم کے تمام تجربات میں ان خدایا سے جو پہلے متاثر ہوتے ہیں ان خدایا کی جانب جن سے مجوزہ تصورات کا تعلق ہوتا ہے بالکل کھلے ہوتے ہیں۔ ایک مدور مثال مابعد اسی دیواریا چھت پر جو یہیچھے ہٹ رہی ہو فی الحقیقت ایک ہیلیکی کی شکل کی نظر آتی ہے۔ ہیلیک کی مربع مثال مابعد بینی علامت جمع کی ہم شبیہ علامت ضرب کے مشابہ معلوم ہونے لگتی ہے۔ کیونکہ داخلی متوج صرف اخرا لہ کر شکل کے منظر کے متعلقہ اعمال میں ٹہرتے ہیں (دیکھو آئندہ باب)

انکھ کے متعلق بحث کرتے وقت ہمیں اس بات کو یاد رکھنا چاہئے۔ کیونکہ اس وقت ہم اس اصول کی غلطی بتائیں گے جو ریڈ اور سلیم ہولٹرن نے قائم کیا ہے کہ حقیقی جس تجربہ کے ذہنی انتقالات سے کبھی بدل نہیں سکتیں۔ ایک دعوہ کہ جس کام میں نے ہنوز ذکر نہیں کیا ہے اس کی ایک مزید مثال پیش کرتا ہے۔ جب ہم کسی حرکت کے کرنے کا ارادہ کرتے ہیں اور کسی وجہ سے حرکت

واقع نہیں ہوتی جب تک کہ ان حصوں کی حس جو حرکت نہیں کرتے تو یہ نہیں ہوتی ہم کو زیادہ تر یہ محسوس ہوتا ہے کہ جیسے حرکت فی الحقیقت ہو گئی ہو عادتاً یہ صورت متحرک حصوں کی بے حسی میں ہوتی ہے۔ حریف کی آنکھیں بند کر دو اور اس کے بے حس بازو کو میدان پکڑے رہو اور اس سے کہو کہ وہ اپنے اس ہاتھ کو ستر تک لائے۔ اب جب وہ اپنی آنکھیں کھولے گا تو اس کو یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ حرکت وقوع میں نہیں آئی ہے۔ بے حسی کے متعلق جتنی رپورٹیں ہیں ان سب میں اس دھوکے کا تذکرہ ہے۔ اسٹرنبرگ جس نے اس موضوع کے متعلق مشاہدے میں لکھا ہے اس بات کو بطور قانون کے قرار دیتا ہے کہ حرکت کرنے کا ارادہ اور حرکت کا احساس ایک ہی شے ہوتا ہے۔ آئندہ میل کے ہم بنائیں گے کہ یہ غلط ہے (باغ) مگر اس میں شک نہیں کہ یہ احساس حرکت کی وہی شدت کے ساتھ ذہن کو منتقل کر سکتی ہے۔ اسٹرنبرگ مندرجہ ذیل اختیار بیان کر چکا ہے جو میرا تجربہ ہے کہ جو لوگ اس کا امتحان کرتے ہیں ان میں سے نصف پر کامیاب ہوتا ہے۔ اپنی ہتیلی کو مینر کے سرے پر اس طرح سے رکھو کہ تمھاری انگشت شہادت نہایت شدت کے ساتھ مڑی رہے پھر ارادی طور پر اس کو اور بھی مڑو۔ دوسری انگلیوں کا وضع و منقاص اس کو ناممکن کر دیتا ہے۔ لیکن اگر انگلی کو نہ دیکھیں تو ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ حرکت کر رہی ہے۔ وہ ایک قسم کا اختیار ایکسز کا بیان کر وہ لیں کرتا ہے جو اس نے اپنے جبڑوں پر کیا تھا کچھ حرکت ریل یا کوئی ایسی ہی رکاوٹ اپنے پچھلے دانت کے نیچے رکھو اور زور سے کاٹو۔ تم خیال کرتے ہو کہ جیسے حرکت کرتے ہیں اور آگے گئے دانت ایک دوسرے سے قریب آتے ہیں اگرچہ حقیقت یہ ہوتی ہے کہ اس قسم کی کوئی شے واقع نہیں ہو سکتی یہ انتقال ذہنی کہ انگلی کے سرے نے اس قدر اسٹے قطع کیا جو جوڑ کے اندر احساس حرکت کا مرکز ہوتا ہے جس سے ہم نے صفحہ ۴۱ پر بحث کی تھی انتقالی شے کی نیم دہی قوت کی ایسا اور مثال ہے جن اشخاص کا پاؤں وغیرہ کاٹ دیا جاتا ہے وہ اس کے بعد بھی اپنے ضلع شدہ پاؤں وغیرہ کو محسوس کرتے ہیں (specific energies) یہ مخصوص توانائیوں کے قانون کا لازمی نتیجہ ہے۔ کیونکہ اگر وہ مرکزی حصہ جس سے پاؤں کا تعلق تھا کسی احساس کا باعث ہو سکتا ہے تو اس پاؤں ہی کا احساس

ہونا چاہئے۔ مگر حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ان مراقبوں میں سے اکثر یاؤں کو حرکت دینے کا ارادہ کر سکتے ہیں اور جب وہ یہ کہہ سکتے ہیں تو بین طور پر حرکت کو وقوع میں آتا ہو محسوس کرتے ہیں۔ خود انھیں کے الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ ضائع شدہ انگلیوں کو ادھر ادھر موڑ سکتے ہیں۔

اب ان تمام مختلف حالتوں میں ہم ایسے تعلیمات سے بحث کر رہے ہیں جو معمولی زندگی میں اس طرح سے مربوط ہوتے ہیں ان کو علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ کل ممکنہ تجربات میں یہ خیال کرنا دشوار ہوتا ہے کہ کوئی جوڑا اس طرح یکسانی سے مربوط ہو جس طرح سے ارادہ حرکت اور اعضا کا تبدیل نظام دوسری طرف۔ ہمارے قدیم تر مورخوں سے لیکر جو پاؤں رکھتے تھے اب تک پاؤں کی حرکت کے ساتھ اس کے حرکت دینے کا ارادہ وابستہ رہا ہے۔ اور اگر کہیں عادت کے نتائج دستیاب ہو سکتے ہیں تو یہاں ہونے چاہئیں۔ پس ارادہ کے عمل کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا اخراج حکم کی تعمیل کے احساس کے عمل میں ہو اور اس کو اس احساس کے انتہائی درجہ میں پہنچ کر نا چاہئے بشرطیکہ اسی وقت کوئی مخالف حس مزاحم نہ ہو رہی ہو۔ ہم میں سے کئی میں جب ارادہ پورا ہونے سے قاصر رہتا ہے تو اس کی مخالفت حس ہوتی ہے۔ ہم ایک طرح کی مزاحمت یا عضو کی غیر متغیر وضع کو محسوس کرتے ہیں۔ لیکن نہ تو بے حسی میں اور نہ عضو کے کٹ جانے میں کوئی مخالف حس مزاحم ہوتی ہے جو ہمارے خیال کی صحت کر دے۔ پس کٹل کے اندر حقیقت کی تمام تر قوت ہوتی ہے۔

اوراک (APPERCEPTION)

ہر بارڈ کے بعد سے جرنی کے فلاسفہ نفسیات میں ایک عمل پر بحث کرتے رہے ہیں۔ جس کو ادراک کہا جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ ذہن میں داخل ہونے والے تصورات اور حسوں کو وہ تصورات اور حسیں اپنے نظام میں منسلک کر لیتی ہیں جو ذہن میں پہلے سے موجود ہیں۔ اس عمل کو ادراک کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جس عمل کو ہم اب تک ادراک

کہتے آتے ہیں وہ اس حساب سے ادراک کی عمل ہے۔ اسی طرح سے ہر قسم کی شناخت نام مقرر کرنا تقسیم و مطلق کرنا ادراک کی اعمال ہیں۔ اور نہایت سادہ اشاروں کے علاوہ جتنے خیالات ہم کو اپنے معروضات اور اک کے متعلق ہوتے ہیں وہ ادراک کی اعمال ہی ہوتے ہیں۔ خود میں نے لفظ ادراک استعمال نہیں کیا کیونکہ فلسفہ اور نفسی عمل کی تاریخ میں ترجمانی تفصل انہضام تکمیل یا وسیع معنی میں محض تفکر ادراک کے مرادف ہیں۔ علاوہ برائے نام نہاد ادراک کی اعمال کی تحلیل کا ابتدائی ادراک درجہ سے زیادہ مدعی ہونا محض بے سود ہے۔ کیونکہ ان کے تغیرات و مدارج لا تعداد ہوتے ہیں۔ ادراک ان اثرات کے مجموعہ کا نام ہے جن کا ہم نے بطور اختلاف ملاحظہ کیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کوئی خاص تجربہ جس طرح اشیا کی طرف کسی شخص کے ذہن کو منتقل کرتا ہے اس کا انحصار اس کے تمام و کمال نفسی حالات پر ہوتا ہے یعنی یہ اس کی طبیعت اور اس کے مجموعہ تصورات یا بہ الفاظ دیگر اس کی سیرت اس کی عادات اس کے حافظے اس کی تعلیم اس کے سابقہ تجربات اور موجودہ حالت پر مبنی ہوتا ہے۔ ان چیزوں کو ادراک کرنے والا مجموعہ کہہ کر ہم کو اس کے متعلق کوئی خاص بصیرت نہیں ہوتی کہ ذہن یا دماغ میں اس وقت فی الواقع کیا ہوتا ہے گو اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات سہولت کے خیال سے ایسا کہہ سکتے ہیں۔ بہ حیثیت مجموعی میرے نزدیک تو اس کے لئے ڈاکٹر لیوس کی اصطلاح (Assimilation) انضمام زیادہ مناسب ہے۔ پرونیسٹر سٹین ہال نے ادراک کی اعمال کی ایسی تفصیل کے ساتھ تحلیل کی ہے جو میرے نزدیک محض بارہ ہے۔ مگر اس بارے میں جو ان کا مقدمہ ہے اس کا اکتساب درج کیا جاسکتا ہے۔ وہ ایک مزاحیہ رسالہ سے ایک کہانی نقل کر کے آغاز بحث کرتے ہیں۔

”ریل کے ایک درجہ میں چھ شخص نہایت ہی دلچسپ گفتگو میں مصروف تھے۔ مگر یہ سب ایک دوسرے سے ناواقف تھے۔ ان میں سے ایک کو اگلے اسٹیشن پر اترنا تھا۔ اور اس پر سب متاسف تھے۔ ان میں سے ایک کہتا ہے کہ مجھے اس طرح یا کھل اجنبی لوگوں کے ساتھ ملاقات بہت ہی پسند ہے اور ایسے مواقع پر فتویٰ یہ سوال کرتا ہوں کہ میرا رفیق کون اور کیا ہے اور نہ میں بتاتا ہوں کہ میں کون اور کیا ہوں۔ اس پر جو

کئی چیزوں کا وہ ذکر کرتے ہیں اور کس نقطہ نظر سے وہ اشیاء پر نظر ڈالتے ہیں ان کا
تفعل کرنے میں ان پر حکم لگاتے ہیں مختصر یہ کہ ان کے طرزِ اَدْرَاک سے
ہر شخص کا ایک مجموعہ تصورات تو ایسا ہوتا ہے جو خود اس کی ذاتی
وِجِیپیوں سے تعلق رکھتا ہے۔ اور دوسرا ایسا ہوتا ہے جو سوسائٹی سے تعلق رکھتا ہے۔
ہر شخص پودوں مذہب قانون علوم و فنون وغیرہ کے متعلق اپنا ایک مجموعہ
خیالات رکھتا ہے اور خصوصاً گلاب ازلی شاعری خطبوں اُناد تجارت وغیرہ کے
متعلق اس طرح سے ہر فرد حتیٰ کہ جاہل اور بچوں کا ذہنی مافیہ علم کے ایسے قطعوں
یا دائروں پر مشتمل ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک کسی بڑے دائرے کے اندر واقع ہوتا ہے
اور ان کے پہلو پہلو اور دائرے ہوتے ہیں جو اسی طرح سے بڑے دائروں میں ہوتے
ہیں اور جن میں سے ہر ایک کے اندر چھوٹے دائرے ہوتے ہیں ایسی شے کا
ادراک جیسا کہ گھوڑا ہے ایسا عمل ہے جو ہماری آنکھوں کے سامنے موجود
گھوڑے کی تعمیر کے اندر ہے۔ اور تمام گھوڑے جو ہم نے کبھی دیکھے ہیں ان کی متوجہ
اور مرکب تصویریں یا تصورات دوسری طرف ہیں یہ ایک ایسا عمل ہے
جو دو عوامل کے مابین ہے جن میں سے ایک جزو عمل سے پہلے موجود تھا اور ذہن
کی قدیم ملکیت تھا (اور دوسرا جزو وہ ہے جو ابھی ذہن کے سامنے آیا ہے اور یہ
وہ جزو ہے جو فوری مینی مینی ارتسام ہے) اول الذکر آخر الذکر کا ادراک کرتا ہے۔
آخر الذکر کا اول الذکر سے ادراک ہوتا ہے۔ ان کی ترکیب سے ایک ادراک حاصل پیدا
ہوتا ہے مینی وہ شے جس کا ادراک ہوتا ہے اس کا علم اول الذکر جزو آخر الذکر کی
نسبت فعلی واولی ہوتا ہے۔ بعد کا جزو مذکور غیر اولی اور انفعالی ہوتا ہے
پس ہم ادراک کی تعریف کر سکتے ہیں کہ یہ شعور کی دو مقداروں کی حرکت ہوتی ہے
(جو ایک دوسرے کے اس طرح سے خلاف ہوتی ہے جس سے وقوف

پیدا ہوتا ہے۔
اولی جزو کو ہم نے فعلی کہا تھا اور غیر اولی جزو کو انفعالی۔ لیکن یہ صرف
اضافی طور پر ہی صحیح ہے۔ اگرچہ موجودہ عامل زیادہ تو ہی معلوم ہوتا ہے لیکن ادراک کی
اعمال اس وقت بھی خاصی طرح سے ہو سکتے ہیں جن کا نیا مشاہدہ ادراک کن مجموعہ کی

حالت کو بہتر اور تغیر کرتا ہے۔ ایک بچہ جس نے صرف چو کھوٹی میزیں دیکھی ہیں جب گول میز کو دیکھتا ہے تو اس کو بھی میز ہی سمجھتا ہے۔ اس کو اس کا اڈراک ہوتا ہے لیکن اس سے اڈراک کن مجموعہ کا مفہوم بھی وسیع ہو جاتا ہے۔ اس کے میزوں کے ساتھ علم کے ساتھ یہ جزو اور شریک ہو جاتا ہے کہ ان کا جو کو یہ مونا ضروری نہیں بلکہ یہ گول بھی ہو سکتی ہیں۔ نتائج علوم میں یہ اکثر ہوتا ہے کہ کسی تحقیق کا جوہری اڈراک ہوا یعنی ہم نے اس کو اپنے نظام علم میں منسلک کیا کہ اس سے فوراً ہمارا نظام علم متغیر ہو گیا۔ لیکن اصول یہی ہے اگرچہ دونوں میں سے کوئی سا جزو فعلی و انفعالی ہو سکتا ہے لیکن عموماً موجودہ جزو دونوں میں زیادہ قوی ہوتا ہے۔

اسٹین ہل کے اس بیان سے نعیا فی تعلقات اور تعلقی کلیات کا فرق بالکل واضح ہو گیا۔ منطق میں کلی بالکل غیر متغیر ہوتا ہے۔ لیکن معمولاً اشیاء کے جو تعلقات ہوتے ہیں ان پر استعمال سے تغیر پیدا ہوتا ہے۔ علوم کی غرض و فائز یہ ہے کہ ایسے تعلقات قائم کرے جو اتنے صحیح ہوں کہ ان میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے۔ ہر ذہن میں اپنے تصورات کے غیر متغیر رکھنے اور ان کی تجدید کرنے کے رجحان میں عارضہ جناب ہوتی رہتی ہے۔ ہمارا علم ان قدامت پرستی اور انقلابی اجزائیں مصلح کرتا رہتا ہے۔ ہر نیا تجربہ کسی نہ کسی قدیم عنوان کے تحت آنا چاہتا ہے۔ بڑی کوشش یہ ہوتی ہے کہ کوئی ایسا عنوان مل جائے جس کے تحت میں اس کے داخل کر دینے سے کم سے کم تغیر ہو۔ بعض پالیسیا کے باشندوں نے جب گھوڑوں کو پہلے ہل دیکھا تو ان کو سو رہا۔ کیونکہ ان کے لئے قرب ترین عنوان گھوڑوں کے داخل کرنے کے لئے ہی تھا۔ میرے دو سالہ بچے کو جب پہلے ہل سیکڑہ دیا گیا تو وہ دو ہفتہ تک اس سے کھیلتا رہا اور اس کو گیند کہتا تھا۔ اسی نے پہلے ہل جب سالم انڈے دیکھے تو ان کو آلو کہا۔ کیونکہ ناشتہ پر وہ انڈوں کو ٹوڈ ٹکڑوں میں دیکھنے کا عادی تھا اور آلوئوں کو وہ سالم چھلا ہوا دیکھا کرتا تھا۔ حطران کار کش کو بلا نال اس نے خراب چینی کہا۔ ڈالا۔ ہم میں سے ہر شخص بہت ہی مشکل سے

نئے تجربات کے لئے نئے عنوانات قائم کر سکتا ہے۔ ہم میں سے اکثر روز بروز اپنے تعلقات کے ذخیرے سے پابند ہوتے جاتے ہیں۔ جن تعلقات سے وہ واقف ہیں نئے تعلقات کو کسی ایسی طرح اٹھی کے ماتحت کر دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ قدامت پرستی وہ انتہا ہے جس کی طرف زندگی ہم کو کھینچتی ہے جو اشیاء ہماری عادات اور ادراک کے منافی ہوتی ہیں ان کی طرف توجہ ہوتی ہی نہیں۔ اگر کسی موقع پر استدلال کے زور سے ہم ان کے وجود کو تسلیم کر لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں تو جو ہیں گھٹنے کے بعد ہماری حالت یہ ہو جاتی ہے کہ گویا ہم نے کچھ تسلیم ہی نہ کیا تھا۔ اور ناقابل ادراک حقیقت کا ہر نشان ہمارے ذہن سے محو ہو جاتا ہے۔ حقیقت میں طباعی کے معنی غیر معمولی طور پر ادراک کرنے کی قابلیت سے بہت زیادہ نہیں۔

دوسری طرف دیکھو تو بچپن سے لے کر زندگی کے ختم تک کوئی نئے اس سے زیادہ آسان نظر نہیں آتی جتنا کہ نئے تصورات کا پرانے تصورات کے تحت جمع کرنا۔ اور جو نئے ہمارے واقف و روشناس تعلقات کے سلسلے کو توڑتی نظر آئے اس کے انوکھے پن پر غور کرنا اور یہ کہنا کہ یہ ہمارا پرانا ہی دوست ہے صرف ہمیں بدل کر سامنے آیا ہے۔ نئے تجربے کا اس کا سیاسی کے ساتھ ادراک ہونا دراصل تمام عقلی لذات کی خصوصیت ہے۔ اس کی حرص کو علمی حیرت کہا جاتا ہے۔ ادراک کے ہونے سے پہلے نئے پرانے میں تعلق کا ہونا ایک تعجب معلوم ہوتا ہے۔ جن اشیاء کو ہم سے اس قدر بعد ہوتا ہے کہ ہم ان کے لئے کلیات و تعلقات ہی نہیں رکھتے جن کے معیار پر رکھ کر ان کی قیمت پرکھ سکیں ان کے متعلق ہم کو کوئی شوق و استعجاب نہیں ہوتا۔ ڈارون اپنے سفر نامے میں بیان کرتا ہے کہ بزرگ بچے کے رہنے والے جموٹی کشتیوں پر تو حیرت کرتے تھے لیکن بڑے جہازوں پر ان کو کوئی حیرت نہ ہوتی تھی۔ ہم کو اسی شے کے جاننے کی خواہش پیدا ہوتی ہے جس کو ہم کچھ پہلے سے جانتے ہیں۔ بہت ہی اعلیٰ قسم کے نقش و نگار والے کپڑے اور بہت ہی عمدہ قسم کی نقوش و مصور اشیاء ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی ہوتی ہیں جیسے کہ ہوائی زین کہ جن کی موجودگی کسی قسم کے تصورات ہم میں پیدا نہیں کرتی کسی ننگ ترانشی یا کندکاری کے نمونے سے ہم کو حیرت نہیں ہوتی ہو لیکن اگر ہم کو قلم کی کبھی ہوئی کوئی تصویر دکھائی جاتی ہے

تو وقت کار کی بنا پر ہم کو معصور کے کمال پر حیرت ہوتی ہے۔ بوڑھی خاتون نے ایک بیٹی کی تصویروں کی تعریف کرتے وقت کہا اور کیا یہ سب واقعی ہاتھ سے بنائی گئی ہیں۔

کیا ادراک غیر شعوری انتاج ہوتا ہے

ایک عام رائے (جس کے قائل شوپنہائر اسپینسر ہارٹ مین ورنٹ ہیلیم ہولٹمر ہیں) اور جس کی تائید حال میں نہایت لمبے طریق پر بنٹ نے کی ہے) یہ ہے کہ ادراک کو ایک قسم کا عمل استدلال کہنا چاہئے جو کم بیش غیر شعوری طور پر اور از خود ہوتا ہے۔ باوجودی النظر میں یہ بحث لفظی معلوم ہوتی ہے، جس کا مدار اس پر ہے کہ کس قدر وسیع معنی میں لفظ استدلال کے معنی لئے جا سکتے ہیں۔ اگر ہر بار جب ایک موجود علامت ایک غیر موجود حقیقت کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے، تو ہم ایک انتاج کہتے ہیں، اور اگر ہر بار جب ہم انتاج کرتے ہیں ہم استدلال کرتے ہیں تو بلاشبہ ادراک استدلال ہے صرف یہ ہے کہ اس کے اندر غیر شعوری جزو کی کوئی گنجائش معلوم نہیں ہوتی۔ دونوں متکلف یعنی موجودہ علامت طمعہ شے جس کی طرف یہ ذہن کو منتقل کرتا ہے بالکل نیا ہر ہوتے ہیں اور کسی درمیانی تصور کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جو لوگ نظریہ زیر بحث کے قائل ہیں ان میں سے اکثر نے ایک اور عجیبہ مفروضہ قائم کیا ہے۔ ان کی جو کچھ مراد ہے وہ یہ ہے کہ ادراک، نیا ہی انتاج ہے۔ اور حد اوسط غیر شاعر ہوتی ہے۔ جب وہ جس میں کو میں نے دیا (صفحہ ۳۸۶) کہا تھا محسوس ہوتی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس وقت کچھ اس قسم کا عمل ذہن میں ہوتا ہے۔

مگر یہ
لہذا
یہ
لہذا
ہے
ہے

۱۔ جب کل م نہیں بلکہ ان کا کوئی جزو ہوتا ہے، الفاظ دیگر جب م غیر معصور ہوتا ہے

اب اس زاید دور کے فرض کرنے کی کوئی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ ”یہ“ کا بطور م کے اصطفا کرنا خود ایک نعل ادراک ہے اور اگر ہر قسم کا ادراک انتاج ہوتا تو اس کے عمل کے لئے اس سے پہلے ایک قیاس کی ضرورت تھی اور اس طرح سے بعد میں بھی لاغتنا ہی طور پر ضرورت ہوتی۔ اس گرداب سے نکلنے کی عرفی ہی صورت ہے کہ عمل کا استحضار دوسرے لباس میں کیا جائے۔

یہ ان کے مشابہ ہے
وہ وہ

لہذا

اس میں کبریٰ کسی قسم کے امتلاف مقارنت کو مستلزم نہیں ہے یعنی اس میں ان کوم کے نام سے موسوم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ مشابہ غیر موسوم متالانت کی طرف صرف ذہن کے انتقال کرنے کی ضرورت ہوتی ہے ایسی گزشتہ مثال کے اعادے کی جن کے ساتھ وہ جمیع صیانت جن پر مشتمل ہے عادت منسل ہوتی ہیں۔ مگر یہاں بھی اس اعادے کے تسلیم کرنے کے لئے کوئی واقعتی بنیاد نہیں ہے۔ ہم کو گزشتہ زمانے کی اس قسم کی کسی مثال کا شعور نہیں ہوتا۔ اور یہی کہ امتلاف کی تمام انتظام اس ابتدائی واقعے کے نتائج ہیں کہ دماغ میں راستے عادت کی بنا پر قائم ہوتے ہیں منظر زیر بحث کی توجہ کے لئے اس قسم کی متالانت کو غیر ضروری کر دیتا ہے۔ چونکہ ”یہ“ کا دماغی عمل جو اس کی علامت ہے اکثر اس عمل کے ساتھ پیش ہوا ہے جس سے اس کے کامل معرض کا تعلق ہے اس لئے ایک دوسرے کے مابین ان کا اس کے بلا واسطہ راستے پہلے ہی سے قائم ہو گئے ہوں گے۔ اور اگرچہ ایچ پیج کے راستے بھی ممکن ہو سکتے ہیں جیسے ”یہ“ سے ”وہ“ تک اور پھر ”وہ“ سے ”اس“ تک (ایسے راستے جو عملاً اسی نتیجہ تک پہنچا دیتے ہیں جس تک نسبتہ بیدار راستے پہنچانے تھے) تاہم ان کے طے ہونے کو یہاں فرض کرنے

(بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ) تو نتیجہ میں غلطی ہوتی ہے۔ اس طرح سے دھوکے منطقی مغالطے ہوں گے اگر ادراکات صحیح قیامات ہوں، اور ان میں نتائج حد واسطہ غیر محصور سے اخذ کئے جائینگے۔

کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے خصوصاً اس حالت میں کہ ظاہری آثار و دوسری طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ استدلال میں اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے راستے طے ہوتے ہیں۔ مگر ظن غالب یہ ہے کہ ادراک میں یہ بندر پتے ہیں۔ پس ادراک استدلال کی ایک نوع تو نہیں بلکہ خود یہ اور استدلال و وفون اس عمیق تر عمل کی اقسام ہیں جس کو نفسیاتی اعتبار سے اختلاف تفصوات کہا جاتا ہے اور عضویاتی اعتبار سے دماغ کے اندر قانون عادت سے موسوم کیا جاتا ہے۔ پس ادراک کو غیر شعوری استدلال کہنا یا تو ایک غیر ضروری استعارہ ہے یا دو مختلف چیزوں کے مابین ایک قطعاً گمراہ کن خلط ہے۔

ایک بات اور بیان کرنی ہے اور اس کے بعد ہم موقوف ادراک کی بحث ختم کر سکتے ہیں۔ سر ٹیم ہلٹن کو خیال تھا کہ میں نے ایک عظیم الشان قانون دریافت کیا ہے جس کو علمائے نفسیات نے قطعاً نظر انداز کر دیا تھا اور جو سادہ اور کلی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگرچہ علم و احساس، ادراک و حس ہم وجود ہوتے ہیں مگر ہمیشہ ایک دوسرے سے نسبت معکوس رکھتے ہیں۔ ہلٹن اس طرح سے لکھتے ہیں کہ گویا ادراک و حس دو ایسے ہم وجود عنصر ہوں جو ایک منفرد حالت شعور میں داخل ہوتے ہوں۔ اسپنسر اس پر جلد دیتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ یہ شعور کی ایسی حالت ہوتی ہیں جو باہم ایک دوسرے کو مانع ہیں اور یہ ایک ہی حالت کے دو عنصر نہیں ہوتیں۔ اگر حس کے وہ معنی لئے جائیں جو ہلٹن اور اسپنسر اجمالاً اس بحث میں لیتے ہیں یعنی لذت و الم کا احساس تو بلاشبہ اس قانون کو جس شکل میں بھی بیان کیا جائے یہ صحیح ہوگا۔ اور وہ ذہن جو ایک تجربے کی خوشگوار یا ناگوار کما شدت کے ساتھ شعور رکھتا ہو یقیناً اس کی خارجی علت کی تحلیل کرنے کے اس قدر لائق نہ ہوگا۔ لیکن لذت و الم سے قطع نظر کہ کسے دیکھا جائے تو یہ قانون اس واقعہ کا محض ایک نتیجہ معلوم ہوتا ہے کہ شعور کی ایک حالت جس قدر مجتمع ہوتی ہے اسی قدر واضح و جلی ہوتی ہے۔ جب ایک رنگ یا سرتی کو ہم علیحدہ محسوس کرتے ہیں اس وقت ہم کو یہ زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہوتی ہے اور اس کو بہتر طور پر محسوس کر سکتے ہیں۔ نسبت اس کے کہ جب ہم کو اس کا ایک مجموعی تصور من کے منجمل بہت سے خواص کے ایک خاصہ کے طور پر

د توف ہوتا ہے۔ غالباً ادراکی حالت سے دماغی پہچان کا زیادہ منتشر ہونا علحدہ حصوں کے اس قدر قوی پہچان کے منافی ہے جیسا کہ حسی حالت میں ہوتا ہے۔ اس لئے ہم خود اپنے امتیاز کی طرف لوٹتے ہیں جو ہم نے ادراکی اور حسی اعمال کے مابین قائم کیا تھا اور ان نشانات کی طرف رجوع کرتے ہیں جو ہم نے صفحہ ۳۰۸ و ۳۰۹ میں دی تھیں۔

اوہام

(Hallucinations)

معمولی ادراک اور دھوکے میں کوئی جنسی اختلاف نہیں ہوتا کیونکہ دونوں میں عمل بعینہ ایک ہوتا ہے۔ لیکن آخر میں جو دھوکے ہم نے بیان کئے تھے ان کو اوہام کہا جاتا ہے۔ اب ہم کو ان غلط ادراکات پر غور کرنا چاہئے جن کو عام طور پر اس نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ معمولی طور پر دھوکے اور دہم میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ دھوکے میں تو واقعاً ایک خارجی مہیج مصروف عمل ہوتا ہے، لیکن دہم میں کوئی خارجی مہیج ہوتا نہیں ہے۔ لیکن ابھی ہم بیان کریں گے کہ خارجی مہیج کو غیر موجود فرض کرنا غلطی ہے، اور یہ کہ اوہام اکثر ادراکی عمل کی انتہائی حالتیں ہوتی ہیں جن میں تناؤ دماغی رو عمل مہیج سے کوئی تناسب نہیں رکھتا۔ اوہام اکثر اچانک ہوتے ہیں اور ان میں کچھ ایسی خصوصیت ہوتی ہے کہ گویا یہ موضوع کی توجہ پر مسلط کر دیتے گئے ہیں۔ لیکن ان میں ظاہری حاجت

لے۔ دھوکے اور دہم دونوں کو غلط فہمی (Delusion) سے میسر کرنا چاہئے۔ غلط فہمی ایک واقعے کے متعلق غلط رائے ہوتی ہے جس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس میں کسی چیز دن کے غلط ادراکات داخل ہوں، اگرچہ اس میں اکثر ایسا ہوتا ہے مثلاً ہم میں فزیکی غلط فہمیاں طبی غلط فہمیاں اپنی اہمیت کے متعلق غلط فہمیاں دوسرے اشخاص کی سیرتوں کے متعلق غلط فہمیاں ہوتی ہیں۔ عجائبات کی غلط فہمیاں خاص ہی طرح کی ہوتی ہیں جن کی توجہ بہت ہی دشوار ہوتی ہے۔ لیکن بہت سی حالتوں میں یہ یقیناً ایسے نظریے ہوتی ہیں جن کو مرئیض اپنی غیر معمولی جسمانی حصوں کی توجہ کے لئے اختراع کر لیتے ہیں۔

کے بھی مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ ان کے متعلق ایک غلطی سے بچنا چاہئے۔ اکثر اوقات ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مثال ہوتے ہیں، جو غلطی سے خارج میں فرض کر لئے جاتے ہیں۔ لیکن جس حالت میں وہم کال ہوتا ہے، تو یہ ذہنی مثال کی حالت سے بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ وہم پر اگر ذہنی نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو یہ شے محسوس ہوتا ہے اور ایسی اچھی اور سچی حس ہوتا ہے جیسی کہ کسی حقیقی شے کے عمل سے ہو سکتی ہے صرف ہوتا یہ ہے کہ وہ شے نہیں ہوتی۔

وہم کی خفیف اقسام کو اوہام کا ذب کہا جاتا ہے۔ اوہام کا ذب اور اوہام میں ابھی چند سال سے امتیاز کیا جانے لگا ہے۔ ڈاکٹر کینڈنسکی ان کے فرق کو مندرجہ ذیل طور پر بیان کرتے ہیں۔

”مریض سے بے پروائی سے سوال کرتے وقت ممکن ہے کہ وہم کے کا ذب وہمی اور کات اور اوہام میں خلط کر دیں۔ مگر خود مریض کے واضح شعور کے لئے اگرچہ وہ سب سے مراد دونوں منظر وں کے مابین خلط نامکن ہے۔ کم از کم بصریات کے معاملے میں ایسا خلط ممکن نہیں جس وقت مریض نظر کے وہم کا ذب میں مبتلا ہوتا ہے تو وہ خود کو اس ذہنی حسی ظاہر سے بالکل ایک مختلف علاقے میں محسوس کرتا ہے جس میں کہ وہ خود کو اس وقت پاتا ہے جب کہ وہ حقیقی بصری وہم کا موضوع بنوتا ہے۔ آخر الذکر تو خود حقیقت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اول الذکر ایک ذہنی منظر ہوتا ہے جس کو انسان عموماً خدا کی خاص رحمت کی علامت خیال کرتا ہے یا جیسا کہ مصنوعی طور پر پیدا کیا جاسکتا ہے وہ اس کو اپنے چھبے ہوئے تانے والوں کی خاص علامت سمجھتا ہے۔ اگر وہ خود اپنے تجربے سے جانے کہ حقیقی وہم کیا ہوتا ہے تو اس کے لئے اس کو غلطی سے وہم کا ذب سمجھنا بالکل نامکن ہو جائے۔ ایک واقعی مثال اس فرق کو واضح کرے گی۔

”ڈاکٹر این ایل..... نے ایک روز اچانک اپنے تانے والوں کی آوازوں میں سنا (جو دیوار کے اندر ایک علاقے سے آرہی تھیں) کہ ایک نسبتاً بلند آواز موثر لہجے میں کہہ رہی ہے کہ تم اپنی قومیت کو بدل ڈالو۔ اس نے یہ سمجھ کر کہ اب صرف خلاصی اس میں ہو سکتی ہے کہ زار کی رعایا نہ رہوں تو اس نے ایک لمحے کے لئے

غور کیا کہ پھر کس کی رعایا بننا زیادہ بہتر ہوگا اور اس کے بعد یہ ارادہ کیا کہ انگریزی رعایا بن جاؤں۔ اسی وقت اس نے ایک کاذب وہم کی حالت میں ایک شیر و بھیا جو اصلی شیر کے قد و قامت کا تھا کہ اس نے اس کے کندھوں پر بیٹھ رکھے۔ اس کو ان بیٹوں کا بہت ہی واضح احساس تھا، جن کا دباؤ مقامی طور پر کافی تکلیف دہ تھا (یعنی لمس کا کامل وہم) پھر اسی آواز نے کہا کہ اب تمہارے پاس شیر ہے اب تم کھو مت کرو گے پھر مر لیض کو یاد آیا شیر انگلستان کی قومی علامت ہے۔ ایل کو شیر بالکل واضح طور پر نظر آیا تھا۔ مگر اس کے باوجود اس کو اس قدر شعور تھا جس کا اس نے بعد میں اظہار کیا تھا کہ اس نے شیر جیسی آنکھ سے نہیں بلکہ ذہنی آنکھ سے دیکھا تھا۔ (صحیاب ہونے کے بعد اس نے اس قسم کے وہموں کا نام اظہار کیا لچکدار تصورات رکھا)۔ اسی وجہ سے اس نے کسی قسم کا خوف محسوس نہ کیا تھا اگرچہ اس کو بیٹوں کا مس محسوس ہوا تھا..... اگر شیر کا کامل وہم ہوتا جیسا کہ خود مر لیض نے محنت کے بعد بیان کیا تو اس کو بہت زیادہ خوف محسوس ہوتا، اور غالباً گمان یہ ہے کہ چیخ کر بھاگ کھڑا ہوتا۔ اگر یہ تخیل کی سادہ تمثال ہوتی تو اس نے اس کو ایسی آوازوں سے منسوب نہ کیا ہوتا جن کی خارجی حقیقت کے متعلق اس کا یقین کامل تھا۔

حافظہ اور تخیل کے معمولی تشاللات اور ادہام کاذب میں فرق یہ ہے کہ ادہام کاذب اول الذکر سے بہت زیادہ واضح و مشرح ثابت قدم اچانک اور از خود ہوتے ہیں۔ اس حد تک کہ ان کے خود سے پیدا کرنے کا احساس بالکل منفعود ہوتا ہے ڈاکٹر کیٹسکی کے زیر علاج ایک شخص تھا جس کو افیم یا حشیش کے استعمال کے سبب سے ادہام اور ادہام کاذب ہوا کرتے تھے اور چونکہ اس کے تخیل کی قوت بہت قوی تھی اور ایک تعلیم یافتہ لطیف تھا اس نے اس میں تینوں قسم کے مظاہر کا آسانی کے ساتھ مقابلہ ہو سکتا تھا۔ ادہام کاذب اگرچہ باہر کی طرف متوجہ معلوم ہوتے ہیں، بالعموم مبہر بھارت کی حد سے زیادہ یعنی ایک یا دو فنڈ (لیکن ان میں وہ خارجی حقیقت نہیں ہوتی) جو ادہام میں ہوتی ہے۔ لیکن تخیل کی تصویروں کے برخلاف ان کو حسب عرصہ پیدا کرنا ناممکن ہوتا ہے۔ اکثر آوازیں جو لوگ سنتے ہیں وہ

غلط فہمیوں کا باعث ہوں یا نہ ہوں، ادھام کا ذب ہوتی ہیں۔ ان کو اندرونی آوازیں کہا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ موضوع کی خود سے گفتگو کرنے سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ میں چند اشخاص سے واقف ہوں جو اس قسم کی داخلی آوازوں سے غیر متوقعہ باتیں سنتے ہیں اور جب بھی خاموش ہو کر ان کی طرف متوجہ ہوں تو سن سکتے ہیں۔ مراقبی دہوانگی میں اس قسم کی آوازیں عام طور پر سنائی دیتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ آخر کار کامل یا بین ادھام میں منتقل ہو جائیں۔ آخر الذکر انفرادی شکل میں اکثر ہوتے ہیں اور بعض اشخاص کو نسبتاً زیادہ کثرت سے ہوتے ہیں۔ ادھام کے متعلق ایڈسنڈ کرنے نے اعداد شمار جمع کئے ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر دس میں ایک شخص ضرور ہوتا ہے جس کو اپنی زندگی میں کبھی نہ کبھی کامل وہم ہوا ہو۔ ذیل میں ایک نندرست آدمی کا واقعہ بیان کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہو گا کہ ادھام کیا ہوتے ہیں۔

”میری عمر اٹھارہ سال کی تھی کہ ایک دن میں ایک بزرگ سے کئی تکلیف دہ گفتگو میں مصروف تھی۔ میں اس قدر پریشان تھی کہ میں نے دانستگی کی حالت میں فرش پر سے ایک ہاتھی دانت کی سلائی اٹھالی اور باتیں کرتے کرتے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے۔ وہ ران گفتگو میں چاہتی تھی کہ اپنے ان بہائی کی رائے معلوم کروں جن سے مجھے غیر معمولی محبت تھی۔ جب جو مڑتی ہوں تو وہ کمرے کے وسط میں بیٹھے ہوئے نظر آتے ہیں ان کے بازو غیر معمولی انداز سے مڑے ہوئے ہیں۔ اور یہ دیکھ کر میری پریشانی اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ ان کے چہرے پر میرے خلاف طعنہ و تمسخر کے آثار پائے جاتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مجھ سے ہمدردی نہیں ہے۔ اور وہ میرے طرفدار نہیں۔ اسی حیرت و استعجاب نے میرے غصے کو ٹھنڈا کر دیا اور وہ گفتگو ختم ہو گئی۔“

چند منٹ کے بعد میں بھائی کی طرف مڑی تاکہ ان سے کچھ گفتگو کروں لیکن وہ جا چکے تھے۔ میں نے پوچھا کہ وہ کمرے سے کب گئے تو معلوم ہوا کہ وہ اس کمرے میں تھے ہی کب۔ مجھے اس کا یقین نہ آیا۔ یہ خیال ہوا کہ وہ ایک آدھ منٹ کے لئے کمرے میں آئے ہوں گے اور پھر چلے گئے ہوں گے اور کسی نے دیکھا نہ ہو گا۔ کوئی دیر لگنے کے بعد وہ آئے اور مجھے بدقت تمام یقین دلایا کہ شام وہ گھر کے قرب و جوار میں بھی

کہیں نہ تھے۔ وہ اب تک زندہ اور تندرست ہیں۔“

ذیل میں ایک واقعہ اور درج کیا جاتا ہے

”مارچ ۱۹۳۸ء یام، خیال نہیں کہ ان دونوں میں سے کونسا سال تھا، ایک شب میں اپنی والدہ کی بیمار داری میں مصروف تھی۔ شام کے تقریباً آٹھ بجے میں کھانے کے کمرے میں ایک چائے کی پیالی رکھنے کے لئے گئی۔ اور جب نعمت خانے سے میز کی طرف مرطی تو میں نے میز کی دوسری طرف آگ کے سامنے جو خوب روشن تھی اور گیس کی روشنی بھی تھی ایک سپاہی کو کھڑے ہوئے دیکھا جس کے ہاتھ ٹھیک سپاہیانہ انداز میں پہلو سے لگے ہوئے تھے سن کوئی تیس برس کا ہوگا۔ اس کی سیاہ آنکھیں میری آنکھوں کی طرف جمی ہوئی تھیں۔ وہ ایک چھوٹی ٹوپی اوڑھے ہوئے تھا جس پر ایک پر لگا ہوا تھا۔ اس کا لباس بھی سپاہیانہ وضع کا تھا وہ مجھے کوئی روح یا بصوت پر بیت معلوم نہیں ہوا اور نہ مجھے اس میں کوئی غیر معمولی بات معلوم ہوتی تھی۔ لیکن اس کی طرف پورے ایک منٹ تک گھورتے رہنے کے بعد میں نے محسوس کیا کہ وہ کوئی زمین کی مخلوق نہیں ہے کیونکہ نہ تو وہ اپنی آنکھوں کو حرکت دیتا ہے اور نہ جسم کو اور بغور دیکھنے پر مجھ کو اس سے پرے آگ بھی تباہی نظر آتی تھی۔ میں اس میں شک نہیں کہ ڈرکئی تھی مگر میں بھاگی نہیں۔ میں بالکل سن ہو گئی تھی لیکن میں تیزی کے ساتھ باہر آئی اور خادمہ ہال میں تھی اس کی طرف گئی اور اس سے پوچھا کیا تم نے کوئی چیز دیکھی ہے اس نے جواب دیا کہ نہیں میں اپنی والدہ کے کمرے میں گئی اور وہاں تقریباً ایک گھنٹہ تک گفتگو کرتی رہی لیکن وہاں میں نے جو کچھ دیکھا تھا اس کا مطلقاً کوئی ذکر نہیں کیا اس اندیشے سے کہ کہیں وہ ڈر نہ جائیں۔ اور آخر کار میں اس واقعے کو بالکل بھول گئی۔ اور اب کھانے کے کمرے میں جو آئی تو گزشتہ واقعہ بالکل یاد نہ تھا۔ لیکن چائے تیار کرنے کے لئے نعمت خانے سے میز کی طرف جو مرطی تو میں نے اتفاقاً آگ کی طرف دیکھا تو وہاں مجھے پھر سپاہی

کھڑا ہوا نظر آیا۔ اس دفعہ میں بالکل از خود رفتہ ہو کر کمرے سے بھاگی۔ میں نے اپنے والد کو آواز دی مگر انہیں کچھ نظر نہیں آیا۔

بعض اوقات ایک سے زیادہ حاسہ متاثر ہوتا ہے اس کی مثال میں مندرجہ ذیل واقعہ نقل کیا جاتا ہے۔

”آپ کی فرمائش ہے کہ ۳۰ اکتوبر ۱۹۰۵ء کو مجھے جو تجربہ ہوا ہے آپ کو لکھوں اس کے جواب میں عربینہ ہذا مرکل ہے“

”مذکورہ بالا دن یعنی ۳۰ اکتوبر ۱۹۰۵ء کو میں وہاں تھا جہاں کہ میں پڑھاتا تھا۔ میں اپنا روزمرہ کام کر چکا تھا، اور کمرے میں بیٹھا ہوا علمِ مثلث کے سوال حل کر رہا تھا۔ مجھے اپنی بیوی کی زندگی کی خبر کار و زانتیار تھا اور یہ ایک فطری امر تھا کہ کچھ عرصے سے میرے خیالات اس کے ساتھ تھے۔ وہ اس وقت ب۔ میں کوئی پچاس میل کے فاصلے پر تھی۔

لیکن اس وقت میرے ذہن میں نہ تو وہ تھی اور نہ متوقعہ واقعہ۔ میں کہہ چکا ہوں کہ اس وقت میں علمِ مثلث کے سوال حل کر رہا تھا اور شام سے اسی میں مصروف تھا۔ اس وقت کوئی گیارہ بجے تھے میں عجیب جم و غیسرہ میں ہنک تھا کہ میں نے اپنے بائیں کندھے پر نہایت واضح طور پر کسی ٹانوس محسوس کیا اور پھر کسی نے میرے کندھے کو ہلایا جیسے کوئی شخص میری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرنا چاہتا ہوا اور اس کو اور تدا بیر میں ناکامی ہو چکی ہو۔ لیکن ابھی بغیر میں نے اپنے سر کو موڑا دیکھنا کیا ہوں کہ میرے اور دروازے کے مابین میری بی بی کھڑی ہے۔ اس کا لباس بالکل وہی تھا جو وہ اس وقت پہنے ہوئے تھی جب میں نے آخری مرتبہ پانچ بجتے پہلے اس کو پہنے ہوئے دیکھا تھا۔ جب میں اس طرف مڑا تو وہ مجھ سے کہنے لگی یہ ایک چھوٹا سا ہرمن پیدا ہوا ہے۔ اس کے علاوہ سبھی اس نے کچھ کہا مگر مجھے صرف یہی جملہ یاد ہے۔ اس امر پر یقین کرنے کے لئے کہ میں سو نہیں رہا ہوں اور خواب بھی نہیں دیکھ رہا ہوں میں کسی پر سے اٹھا اپنے چنگی لی اور اس شکل کی طرف چلا کر وہ میرے اٹھنے کے ساتھ غائب ہو گئی۔ یہ میں نہیں کہہ سکتا کہ اس واقعے میں کتنی دیر لگی۔ مگر اتنا یں جانتا ہوں کہ میں بیدار اور بالکل تندرست تھا۔

مس بالکل واضح تھا شکل بالکل مکمل تھی، اور دروازے سے کوئی تین منٹ کے فاصلے پر کھڑی تھی جو بند تھا اور شام سے اس کو کسی نے کھولا بھی نہ تھا۔ آواز میں کسی قسم کا اشتباہ نہ تھا۔ کیونکہ یہ ایسی تھی کہ اگر میں نے مڑ کر بھی نہ دیکھا ہوتا تو بھی اس کو میں پہچان لیتا کہ یہ میری بیوی کی آواز ہے۔ لہجہ بالکل ایسا تھا جیسے کوئی شخص باتیں کرتا ہے، یعنی اگر وہ فی الحقیقت وہاں کھڑی ہوئی یہ الفاظ کہتی تو اسی طرح سے کہتی۔

”اسے متعلق میں کہہ سکتا ہوں اور میرا کہ پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ میری صحت حسب معمول بالکل اچھی تھی۔ اس سے پہلے میں بیمار نہ رہ چکا تھا۔ اور اس واقعہ کے بعد بھی مجھے کوئی شکایت نہیں ہوئی تھی کہ سر میں درد تک نہیں ہوا۔“

”اس واقعہ کے تھوڑی دیر بعد میں لیٹ گیا، اور حسب معمول صبح تک بالکل غافل سو تا رہا۔ میں نے اس شب کے عجیب واقعے کے متعلق کوئی رائے قائم نہیں کی اور نہ اس کا کسی سے تذکرہ کیا۔ صبح کو جو میں اٹھا تو مجھے کسی خواب کے دیکھنے کا خیال نہ تھا۔ لیکن میرے ذہن میں یہ خیال بھا ہوا تھا کہ تارکھر میں مجھے کوئی نر کوئی پیام ملے گا۔ میں نے اس خیال کو ذہن سے نکال ڈالنے کی کوشش کی کیونکہ جہان تک میں جانتا تھا اس خیال کی کوئی وجہ نہ تھی۔ چونکہ اس وقت مجھے کوئی کام نہ تھا میں ٹھٹھنے کے لئے چلا اور اس خیال کو ذہن سے نکالنے کے لئے میں تارکھر سے بھا کر گیا۔ لیکن آگے بڑھنے کے بعد یہ خیال تو یقین بن گیا اور میں فی الواقع اس جگہ کی طرف مڑا جہاں نہ جانے کایں نے فیصلہ کیا تھا یعنی تارکھر کی طرف۔ تارکھر پہنچ کر جو شخص مجھے سب سے پہلے نظر آیا وہ تاربا ہوا تھا جو میرا دوست تھا۔ مجھے دیکھ کر کہنے لگا اے جناب آپ کا تار آیا رکھا ہے۔ تاریں بیٹے کی پیدائش کی اطلاع تھی جس کا وزن ۹ پونڈ تھا اور سب کی خیر و عافیت کی خبر دی گئی تھی۔ اب جو واقعات میں نے بیان کئے ہیں ان کی توجیہ کے لئے میرے پاس کوئی نظریہ نہیں ہے۔ مجھے اس کم کا تجربہ نہ تو اس سے پہلے کبھی ہوا تھا، اور نہ بعد میں بھی ہوا ہے۔ میں ارواح سے رابطہ پیدا کرنے کا معتقد نہیں ہوں، اور نہ ضعیف الاعتقاد ہوں۔ اور خیالات کے انتقال اور غیر شعوری فکر وغیرہ کے متعلق بہت کم جانتا ہوں۔ لیکن جو کچھ میں نے

بیان کرنے کی کوشش کی ہے اس کے متعلق مجھے یقین واثق ہے۔“

۱۰ اس جملہ کے متعلق جو میں نے سنا تھا کہ ”چھوٹا ہر من پیدا ہوا ہے وغیرہ میں اس قدر اور کہوں گا کہ ہم نے پہلے سے طے کر رکھا تھا کہ اگر لڑکا ہوگا تو اس کا نام ہر من رکھیں گے جو کہ خود میرا نام ہے۔“

وہم کے ساتھ بعض اوقات عام شعور میں تغیر ہو جاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایسا نا اچانک کوئی خواب دیکھ رہا ہے۔ ذیل کا واقعہ مجھ سے ایک سینتالیس سالہ شخص نے بیان کیا ہے جس کو اس سے پہلے کبھی اس قسم کا واقعہ پیش نہیں آیا۔

”آج شام اپنی ڈلیک پر بیٹھے ہوئے میں لائل لیجن کا ایک سرکلر پڑ رہا تھا تو مجھے ایک عجیب و غریب واقعہ پیش آیا جس کا اس سے پہلے مجھے کبھی تجربہ نہیں ہوا تھا۔ جو کچھ پیش آیا وہ اس قدر حقیقی تھا کہ مجھے اپنے حواس بجا کرنے میں جند منٹ لگے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت میں بالکل دوسری دنیا میں چلا گیا تھا۔ مجھے اس واقعے کے قریب قریب بھی اس سے پہلے خواب کے سوائے کوئی بات محسوس نہ ہوتی تھی میں اس وقت بالکل بیدار تھا مگر یہ احساس ہوا۔ میں ابھی بیٹھا ہی تھا اور اس سرکلر کو دیکھنے کے ساتھ پڑھنا شروع ہی کیا تھا کہ ایک منٹ کے لئے مجھے محسوس ہوا کہ میں گم ہو گیا ہوں اور میں نے اپنے آپ کو ایک بلند عمارت کی اونچی منزل پر پایا جو سفید اور بہت چمکدار تھی اور جس میں میری داہنی جانب ایک نہایت عمدہ گھر کی تھی۔ اس گھر کی میں سے ایک نہایت ہی عجیب و غریب اور بالکل نیا سبزہ زار کا منظر نظر آ رہا تھا۔ میں نے اس سے پہلے ایسے غیر محدود و منظر فطرت کو شنی رنگ اور صفائی کے ایسے تعلقات کبھی نہ دیکھے تھے میں جانتا ہوں کہ تقریباً تین منٹ تک میں بالکل گم رہا۔ کیونکہ جب یوں کہو کہ میں نے اس دنیا میں آنا شروع کیا تو تین یا چار منٹ تک میں خود سے اس موضوع پر بحث کرتا رہا کہ کونسا خواب ہے اور کونسی حقیقت ہے۔ وہاں بیٹھے ہوئے مجھے ایک خفیف سی حس ل..... کی ہوئی (جس شہر میں کہ کاتب الحروف تھا) جو ابتداءً معدنی اور معدنی تھی۔ پھر میں نے خیال کرنا شروع کیا کہ میں اک..... میں کیوں رہا کرتا تھا۔ شاید میں

لوٹ رہا ہوں۔ رفتہ رفتہ تک..... پھر لوٹ آیا۔ اور میں نے خود کو پھر اپنے
ڈریک پر محسوس کیا۔ چند منٹ کے لئے تو اس امر کے متعین کرنے کا عمل کر میں کہاں تھا
بہت مضحکہ خیز معلوم ہوا۔ مگر کل تجربہ قلعاً خوشگوار تھا۔ کیونکہ اس کے اندر اس قدر
چمک صفا فی اور روشنی تھی کہ سبحان اللہ۔ میرا خیال ہے کہ اس تجربے میں سات منٹ سے
دس منٹ تک صرف ہوئے ہوں گے۔“

بخار کے ہڈیاں کے اوہام کا ذب اوہام اصل اوہام اور وھوکوں سے
مرکب ہوتے ہیں۔ یہ ایفون بھنگ اور بلا ڈونا کے اوہام سے اس بارے میں مشابہ
ہیں۔ میرے ایک دوست نے ذیل کا بیان بھنگ کے ہڈیاں کے متعلق دیا ہے جو
بہت ہی واضح ہے۔

”میں اخبار پڑھ رہا تھا۔ اور آنے والے ہڈیاں کی علامت یہ تھی کہ اخبار کے
مضمون پر اپنی توجہ قائم نہ رکھ سکتا تھا۔ میں فوراً ایک صفحے پر لیٹ گیا۔ میری
آنکھوں کے سامنے چند انسانی ہاتھوں کی قطاریں نظر آئیں جو ایک صفحے کے لئے
تو اُدھر اُدھر گردش کرتی رہیں پھر کہیں اور چھوٹی کی شکل میں بدل گئیں۔ اسی قسم کی
صورتوں کا اعادہ ہوا، مگر قطاریں بدلتی رہیں، پتھروں کی بنیں مین کے پاہیوں کی بنیں
روشنی کے گھبوں کی بنیں جھاڑوں کی اور لاتعداد و اشیاء اور پہل چیزوں کی بنیں
رہیں۔ یہ حالت تقریباً دس منٹ تک رہی اور اس عرصہ میں بلا مبالغہ کہہ سکتا ہوں
کہ میں نے کم از کم ہزار مختلف چیزیں تو دیکھی ہوں گی یہ گردش کرنے والی مثالیں
اصل چیزوں کے مشابہ معلوم نہ ہوتی تھیں۔ بلکہ ان کی نوعیت ثانوی مثالیں
کی سی تھیں جو آنکھ کو کسی نہایت روشن شے کے دیکھنے کے بعد محسوس ہوتی ہیں۔
کمرے میں میرے ساتھ ایک شخص تھا اور اگر وہ کسی شے کا محض نام لیتا تھا تو
میرے سامنے وہ شے آجودہ ہوتی تھی۔ اور بغیر نام لئے دنیا کی کل معمولی چیزیں
اور بعض غیر حقیقی مگر وہ شکلیں بھی سامنے آتی تھیں جن کا بیان کرنا بالکل ناممکن ہے
اور جو دماغ کی پیدا کردہ معلوم ہوتی تھیں۔“

”علامات کی نوعیت نہایت سرعت کے ساتھ بدل گئی۔ ایسا معلوم ہوتا تھا
کہ مجھ پر ایک طرح کی لہری لڑ گئی ہے۔ اور مجھے اس امر کا احساس ہوا کہ میری نفس

سرعت کے ساتھ چل رہی ہے۔ میں نے اپنی گھڑی نکالی اور بہت زیادہ قوت ارادی سے کام لیکر معلوم کیا کہ میرے قلب کی ضربات ۱۳۵ فی منٹ ہیں۔
 ”میں نفس کی جنبش کو اپنے کل جسم کے اندر محسوس کر سکتا تھا۔ اور ایک عجیب و غریب طرح گدگدی شروع ہوئی، جس کو میں اسے ذہن کی کسی کوشش سے بھی نہ روک سکتا تھا۔“

”ایسے لمحے بھی آئے جن میں بظاہر اندرونی صفائی بہت بڑھ گئی اور مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اپنے قلب کی حرکات کو دیکھ سکتا ہوں۔ ایک عجیب قسم کا خوف مجھ پر مستولی ہوا، اور مجھے ایسا معلوم ہونے لگا کہ میں اس نشہ کے اثرات سے جابریہ یوں گا۔ اور اس کے بعد جلدی اس تجربے سے بہت دلچسپی پیدا ہو گئی اور اس امر کا یقین واثق ہو گیا کہ یہ تجربہ نہایت ہی عجیب و غریب اور بیجان آور ہے اور میں نے ایسا تجربہ کبھی نہیں کیا۔“

”تیسرا ذہن نہایت ہی اثر پذیر حالت میں تھا۔ ہر جگہ جس کا میں خیال کرتا تھا جس کی طرف میرا ذہن منتقل کرایا جاتا تھا نہایت ہی واضح اور بالکل اسی معلوم ہوتی تھی۔ میں نے اسٹیفانیا میں جانٹلس کا زوے کا خیال کیا تو اس کے ماتھے میں نے فنگل کے غار کے پچاٹک کے اندر اپنے آپ کو محسوس کیا۔ ہر طرف بڑے اور لمبے ستون کھڑے ہوئے معلوم ہوتے تھے اور عظیم الشان لہریں درزیں سے نکل کر خموشی کے ساتھ پتھر پلے ساس سے اُگڑ سکاٹنی ہوئی محسوس ہوتی تھیں۔ اچانک ایک نہایت شور اور دھماکے کی آواز ہوئی اور غار کے اوپر لفظ اشمارل گونجنے لگا۔ اس لفظ کے ادا ہونے کے ساتھ ہی وہ بڑے بڑے ستون ہوا میں اڑنے والے کپڑوں کی شکل میں بدل گئے اور میں اس مہل میں پر زور سے ہنسا۔“

”وہاں میں اتنا اور بیان کروں گا کہ لفظ اشمارل میرے دوسرے وہموں میں جہاں ہا کیونکہ مجھے یاد ہے کہ میں نے اس کو اپنے دوسرے اوہام کے درمیان بھی سنا، اس کے بعد میں مجھے ایک طرح ادا گون کی کیفیت طاری ہو گئی۔ ہر ایسی چیز یا جانور جس کا میں خیال کرتا تھا اس کے وجود میں خود منتقل ہو سکتا تھا میں نے لومڑی کا خیال کیا اور فوراً میں نے خود کو لومڑی کی شکل میں بدلا ہوا

محسوس کیا۔ میں نہایت واضح طور پر خود کو لومڑی محسوس کر سکتا تھا۔ مجھے اپنے بسے کان اور بال دار ورم نظر آتی تھی۔ اور ایک طرح کی داخلی نظر سے محسوس کرتا تھا کہ میرے جسم کے تمام اعضا لومڑی کے سے ہیں۔ اچانک نقطہ نظر بدل گیا۔ اب معلوم ہوتا تھا کہ میری آنکھیں میرے منہ کی لشت پر واقع ہیں۔ مجھے اپنے کھلے ہوئے ہونٹوں کے اندر دو قطاریں تیز دانتوں کی نظر آئیں، اور جب میں نے اپنا منہ بند کیا تو مجھے کچھ نظر نہ آتا تھا۔“

”اس کے بعد میں ہم کے گولے میں بدل گیا۔ میں اپنی جسامت موٹائی قد و قامت اور وزن محسوس کر سکتا تھا اور میں نے محسوس کیا کہ میں ایک عظیم الشان توپ کے منہ سے نکلا ہوں اور ہوا میں سے زمین کی طرف دیکھتا ہوں آخر کار نیچے گر کر پھٹتا ہوں اور سیاہ اذہنی ٹکڑوں کی بارش بن جاتا ہوں۔“

میں اور لاتعداد چیزوں میں بدلاؤ جن میں سے اکثر اس قدر بھل دیہوتہ میں کہ میں خیال ہی نہیں کر سکتا کہ کس شے نے ان کی طرف ذہن کو منتقل کیا تھا۔ مثلاً میں ایک چھوٹی سی چیمپی کی گڑیا بن گیا جو زمینوں کے میل کی بوتل میں تھی اس کے بعد ذرا دیر مڑی ہوئی گٹنے کی ایک چھڑی تھا۔ پھر ایک چکر کرنے والے تالوت میں ایک ہڈیوں کا ڈھانچہ تھا۔ اور علیٰ ہذا القیاس۔“

”ہذا بیان کے ختم پر گھومتے ہوئے تنالائے پھرنے پر ہوئے اور مجھ پر ایک عجیب و غریب دماغی مخلوق متولی رہی جو تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد پھرنے پر ہوتی تھی۔ یہ دو منہ والی گڑیا تھی جو نیچے کی طرف سے رفتہ رفتہ کل تیج کے بالائی سرے کے مانند ہو گئی تھی۔“

”یہ ہمیشہ ایک سی رہتی تھی اس کے سر پر ایک طرح کا تاج تھا اور سبز اور بادامی دو رنگوں میں رنگی ہوئی اور پائیں کا رنگ نیلا تھا۔ دو نرہ بیہوش کا انداز ہمیشہ ایک ہی طرح کا تھا اور جسم کی آرائش میں بھی کسی قسم کا تغیر نہ ہوتا تھا۔ اس نشہ کے اثر کے دور ہو جانے کے بعد میں پوری طرح تصور نہ کر سکا کہ یہ عجیب و غریب شکل کیسی نظر آتی تھی۔ لیکن بعد کے تجربات میں یہ شکل ہمیشہ میرے سامنے آئی اور میں اس کے ہر جزو کو پہچانتا تھا۔ اس کی مثال ایسی تھی کہ کسی بھولے ہوئے مقام کو

دیکھتا ہوں یا کسی ایسے منظر کو دیکھتا ہوں جو حافظہ سے محو ہو چکا ہو، مگر جس کے دیکھنے بعد ایسا معلوم ہوتا ہو کہ یہ تو بالکل دیکھا ہیوا ہے۔“
 ”اس نشہ کا اثر تقریباً ڈیڑھ گھنٹہ رہا جس کے بعد کسی مذہک نشہ اور سر میں چکر کی کیفیت محسوس ہوتی رہی لیکن دس گھنٹے کی نیند کے بعد میں بالکل چاق و چوبند تھا۔ صرف اس قدر خرابی تھی کہ دیر تک کسی کام کی طرف توجہ نہ ہونی اور یہ کیفیت دوسرے دن تقریباً تمام دن رہی۔“

وہم کی حالت میں عصبی عمل

ادراک کی ان عجیب و غریب خرابیوں کی مثالیں بہت سی دی جاسکتی ہیں۔ مگر اب ان کے بیان کے لئے میرے پاس گنجائش نہیں ہے۔ اب ہم اس سوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ وہ عصبویاتی اعمال کو فاسے ہو سکتے ہیں جن کی بنا پر ادراک کی یہ خرابیاں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ وہ مرکز جو معمولی ادراک میں خارج سے پہنچ جاتے ہیں داخلی طور پر پہنچ جاتے ہوں گے اور یہ ہیجان بہ اعتبار کیفیت و کیفیت کے بالکل ایسا ہوتا ہے جس کے پیدا کرنے کے لئے حقیقی خارجی اشیاء کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ خاص اعمال جن کو آلات حس سے آنے والے توجہات برپا کرتے ہیں معمولی حالات میں کسی اور طرح سے پیدا ہوتے معلوم نہیں ہوتے۔
 صفحہ ۲ پر ہم نے کہا تھا کہ جو مرکز حوالی سے اندر آنے والی امواج سے پہنچ جاتے ہیں غالباً بالکل پہلی مرکز پینل میں بھی پہنچ جاتے ہیں۔ اور حسی قسم کے شعور کی وضاحت غالباً شدت کے مختلف درجے سے متنازع ہوتی ہے جو عمل ہتھو میں ہوتی ہے، تعلیم کو وہ عبارت یاد دلا کر اور نیز وہ جو ابھی صفحہ ۱۰۳ پر گزری ہے اب میں اپنے ادراک عمل کے نظریے کو اس عمل کی تحلیل کر کے مکمل کرتا ہوں جو غالباً صحیح وہی حالت میں وقوع ہوتا ہے

صفحہ ۲ پر ہم بیان کر چکے ہیں کہ امتلا فی راستوں کے ذریعہ سے ملایا کا

ایک دوسرے میں آزادی کے ساتھ خارج ہوتا غالباً اس کی وجہ ہے کہ کل اس وقت اپنی انتہائی شدت پر نہیں ہوتا جب خلیا اپنے گرویش کے خلیات سے قشر میں پہنچ جاتے ہیں۔ باب ۲۰ کے ختم پر اس نظریہ کی طرف پھر رجوع کریں گے اور اس کو زیادہ قطعی بنا دیں گے بعد اس کو بعض ایسے منطقی مہر کی توجیہ میں کام لائیں گے جن کا تعلق ارادے سے ہوتا ہے۔ خیال یہ ہے کہ ان راستوں کے ذریعہ سے پتہ آگے کی طرف اس سرعت کے ساتھ بڑھتا ہے کہ کسی مرکز میں بھی داخل نہ ہو اس قدر جمع نہیں ہونے پاتا کہ انتہائی تواتر تک پہنچ جائے سو اے اس حالت کے کہ ہیجان پیدا کرنے والی امواج ان امواج سے زیادہ ہوں جو قشر کے مختلف حصے ایک دوسرے کے لئے مہیا کرتے ہیں (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ) صرف حوالی کی امواج ہی اس قدر قوی ہوتی ہیں کہ ان کی توانائی خلیا کی زاید تصوری مزامت کا مقابلہ کر سکتی ہے اور وہ خاص قسم کا انتشار پیدا کر سکتی ہے جس سے حسی کیفیت وابستہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اگر آگے کی طرف روانی رک جائے تو بعض خلیا کے اندر جو تناؤ ہے وہ ممکن ہے کہ تواتر کے نقطہ تک پہنچ جائے اگرچہ وہ اثر جس نے ان کو پہنچ کیا تھا، قشری حصوں میں سے آیا ہو۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ ایک خالی گھڑے کے پینڈے میں ایک سوراخ ہو، اور یہ ایسے سہارے لگا رکھا جائے کہ اگر کبھی اس کو بھرو یا جائے تو یہ اُلٹ جائے۔ مرکز کی حالت بھی کسی خاص قسم کے احساس کے لئے ایسی ہوتی ہے۔ اب فرض کرو پانی جو اس میں ڈالا جاتا ہے وہ بمنزلہ فلفلی پہنچ کے ہے۔ اب جو پینڈے میں سوراخ ہے وہ ظاہر ہے کہ بمنزلہ ان راستوں کے ہوگا جن کے ذریعہ سے یہ اپنے ہیجان کو دیگر مختلف خلیا میں خارج کرنا ہے۔ اب فرض کرو کہ دو اور برتن اس غرض کے لئے ہیں کہ ان سے ان میں پانی آئے ان میں سے ایک برتن تو قریب کے قشری خلیہ کے بجائے ہے اور شکل سے اس سے زیادہ پانی ڈال سکتا ہے جتنا کہ اس سوراخ سے بہہ سکتا ہے۔ اس سے پانی جو آتا ہے اس کی بنا پر گھڑا لٹک نہیں سکتا۔ پانی کی ایک دہارا اس میں سے گزرتی ہے اور کہیں اور کام کرتی ہے مگر خود گھڑے میں تصوری خلیت کے علاوہ

اور کوئی شے پہنچ نہیں ہوتی۔ مگر دوسرا برتن حوالی کے آلات حس کے مساوی ہے اس سے پانی اتنی مقدار میں آتا ہے کہ گھڑا باوجود اس کے کہ اس میں سوراخ ہے بہت جلد بھر جاتا ہے۔ اور فوراً الٹ جاتا ہے۔ یہ الفاظ دیکھ کر حسی فعلیت پہنچ ہوتی ہے لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر سوراخ کو بند کر دیا جائے تو مست دھار بھی انہیں گھڑاے کو الٹ دے گی۔

اب اس کو دماغ اور فکر پر مائل کر کے دیکھتے ہیں۔ اگر ہم اب ج د کا ایک سلسلہ لیں جو اس طرح کا اختلاف رکھتا ہو اور فرض کرو کہ ان کے مابین توجہ نہایت سرایت ہے تو ظاہر ہے کہ شدت کسی ایک مقام پر بہت ہی کم ہوگی سوائے اس کے کہ وہیں رکاوٹ ہوتی ہو۔ مگر جس وقت توجہ رجحان ہے فرض کرو کہ ج یاد کے مابین توجہ کا عمل اس وقت لازماً شدید ہو جائیگا بہت ممکن ہے کہ اس میں دھماکہ واقع ہو جائے اور ذہن میں بھائے تصور کے حس پیدا ہو جائے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض ادہام کی بہترین توجہ اسی طرح پر ہو سکتی ہے حقیقت یہ ہے کہ ہمارے پاس واقعات کا ایک باقاعدہ سلسلہ ہے جن کو ایک قانون کے تحت بیان کیا جاسکتا ہے جو یہ ہے کہ کسی حالت شعور کی شدت اس کی خیال انگیزی سے نسبت معکوس رکھتی ہے۔ واضح دہلی تنبہلات فکر میں رکھنے کے مقامات پر پیدا ہوتے ہیں۔ اکثر الفاظ جو ہماری زبان سے نکلنے نہیں ان کو اتنا وقت نہیں ملتا کہ ان کی تنبہلات پیدا ہو سکیں و صرف اپنے بعد والے الفاظ کو پہنچ کرتے گذر جاتے ہیں۔ مگر جب جملہ ختم ہوتا ہے تو ایک تنبہلات کچھ دیر کے لئے ذہنی آنکھ کے سامنے قائم ہو جاتی ہے (دیکھو جلد اول صفحہ ۲۴۳) نیز یہ کہ جب کبھی اتلانی اعمال میں یہوشی کی وجہ سے رکاوٹ واقع ہوتی ہے جیسا سوتے وقت یا غشی کی حالت میں یا کسی مٹی چیز کے کھانے سے ہوتا ہے جو کوئی جزوی شعور سبھی باقی رہ جاتا ہے اسی کو ہم شدید ہوتا دیکھتے ہیں۔ بعض اشخاص میں وہ اعمال جن کو ایم مرے نے نو محی اوہام کہا ہے سوتے وقت پیدا ہوتے ہیں۔ چہروں مناظر وغیرہ کے سلسلے ذہنی آنکھ کے سامنے گزرتے ہیں ابتداً تو یہ محض تصورات ہوتے ہیں پھر اوہام کاذب اور پھر خواب میں باضابطہ

اوہام بن جاتے ہیں۔ اگر ہم استقامتی راستوں کو اخراج کے راستے قرار دیں تو ان میں یکے بعد دیگرے ہونے کو جو کہ رفتہ رفتہ دماغ کے معطل ہونے میں ہوتا ہے اس طرح سے گل کرنا چاہئے جس طرح سے گھڑے کے سوراخ کا بند ہونا کرتا ہے۔ اور یہ ان غلایا کے نظام میں فعلیت کو زیادہ شدید کر دیتا ہو گا جن میں کسی نہ کسی قسم کی فعلیت باقی ہوتی ہے۔ سطح بلند ہو جاتی ہے، کیونکہ تھوج خارج نہیں ہوتے۔ یہاں تک کہ ممکن ہے کال حسی دھماکہ پیدا ہو جائے۔

نومی اوہام کی معمولی توجیہ یہ ہے کہ یہ ایسے تصورات ہوتے ہیں جو اپنے معمولی محو لوں سے محروم ہو جاتے ہیں۔ نیند کی حالت میں جو کچھ حسیں معدوم ہوتی ہیں اور ذہن کے سامنے کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جس سے اپنے تصورات کا مقابلہ کر سکے اس لئے کہ ان سے کمال حقیقت منسوب کر دیتا ہے۔ معمولی اوقات میں ہمارے متحمل کے معروضات ذہنی واقعات کے مرتبہ تک تحویل ہوتے رہتے ہیں کیونکہ ان کا ہر وقت حواس سے مقابلہ ہوتا رہتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق اگر حواس کو حذف کر دو تو متلازمات کا فوراً خارجی عالم میں افلال ہو جاتا ہے اور اصلیتیں معلوم ہوتی ہیں۔ اسی طرح سے خوابوں کے دھوکے کی بھی توجیہ ہو سکتی ہے یہ نظریہ اس میں شک نہیں کہ ایک طرح سے واقعات کی توجیہ تو کرتا ہے۔ مگر اس میں بھی شک نہیں کہ یہ ہمارے بہت سے خوابوں کے انتہا درجہ کے واضح و بلی ہونے اور مکمل ہونے کی توجیہ کرنے سے قاصر ہے۔ عمل متحمل کم از کم ان حالتوں میں (لازمًا صرف اضافی طور پر ہی نہیں بلکہ مطلقاً اور بجائے خود اس وقت اور اوقات کی نسبت زیادہ شدید ہونا چاہئے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ متحمل کا عمل نہیں ہے بلکہ ایک حقیقی حسی عمل ہے۔ لہذا نظریہ زیر بحث جس حد تک اس بات کا تعلق ہے غلط ہے۔

ڈاکٹر ہیو جٹنگ نیکن نے صریح حلوں کی جو توجیہ کی ہے وہ یقیناً نہایت استادانہ ہے۔ اس کے اندر بالکل ایسے اصول منظم ہیں جن کو میں یہاں بیان کر رہا ہوں صبر یا جبرگی میں جو شعور باطل ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ نہایت ہی منظم دماغی اعمال تھک کر بگڑ جاتے ہیں۔ اس وقت نسبتاً کم منظم (زیادہ جلی) اعمال جن کو معمولاً اور اعمال و بائے رہا کرتے تھے، بیدار

ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے ہم اس دباؤ کے رفع ہو جانے کے نتیجہ کو بے معنی اور دیوانوں جیسے عمل میں دیکھتے ہیں جو اکثر و بیشتر اس عمل کے بعد ہوتا ہے۔

لے جیکسن کے نظریوں کا پورا بیان کروں لیکن جزیں دیکھو جو برٹش میڈیکل جرنل ۱۸۸۲ میں شائع ہوئے ہیں۔ اور نیز ان کی اس رائے کو بھی دیکھو جو انھوں نے ڈاکٹر مریر کے مضمون - (Inhibition in The Brain) رائے کی بحث میں بیان کی ہے۔

تمنّات کی تشنگی میں جو کمی واقع ہوتی ہے اور سوتے وقت جو ان کی تشنگی بڑھتی ہے ان دونوں کو ایم جین نے اچھی طرح سے بیان کیا ہے جو کہتے ہیں کہ اکثر دن کے وقت جب وہ تھک کر کسی پر بیٹھ جاتے ہیں تو ایک آنکھ کو رومال سے ڈھک لینا کافی ہو جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ دوسری آنکھ کی نظر دھندلی ہو جاتی ہے اور یہ بند ہو جاتی ہے۔ تمام خارجی چیزیں رفتہ رفتہ محو ہو جاتی ہیں یا ان کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ داخلی تمنّات جو کمال بیداری کے عالم میں کمزور اور سرسبز نہیں شدید واضح رنگین اور متغیر بن جاتی ہیں۔ پھیلنے اور آرام کے احساس کے ساتھ ایک قسم کا عالم وجد ہوتا ہے۔ متواتر تجربات سے متنبہ ہو کر میں جان گیا ہوں کہ نیند آرہی ہے اور مجھے آنے والے منظر میں خلل نہیں پیدا کرنا چاہیے۔ میں چند لمحہ سا کثرت و صامت رہتا ہوں اور چند منٹ میں یہ مکمل ہو جاتا ہے۔ عمارتیں مناظر محرک تشنگیں سامنے سے گذرتی ہیں اور بعض اوقات غیر معمولی وضاحت کے ساتھ قائم رہتی ہیں۔ نیند آ جاتی ہے اور مجھے اس حقیقی عالم کا علم نہیں رہتا جس کے اندر میں ہوتا ہوں۔ اکثر مرتبہ ایم جی کے طرح سے میں نے خود کو اس حالت کے مختلف لمحات میں آہستہ سے بیدار کر لیا ہے اور اس کی خصوصیات کی طرف توجہ کر سکا ہوں۔ شدید تمنّات جو خارجی معلوم ہوتی ہے محض اس کمزور تمنّات کا ایک لمحات دور سا معلوم ہوتی ہے جس کو ایک لمحہ پہلے میں نے داخلی تمنّات کی حیثیت سے شناخت کیا تھا۔ جنگل کا کوئی ٹکڑا کوئی مکان یا کوئی شخص جس کا میں نے اپنی آنکھیں بند کرنے پر بہم لور پٹش کیا تھا۔ ایک منٹ کے اندر میرے سامنے کمال جسامتی تفصیلات کے ساتھ سامنے آ جاتا ہے جس سے یہ کمال وہم میں بدل جاتی ہے۔ اور جب ایک ہاتھ کے مس سے میں بیدار ہو جاتا ہوں تو شکل پشتر مردہ ہو جاتی ہے۔ اور اس کا رنگ زائل ہوتا ہوا محسوس ہوتا ہے اور جو چیز ایک لمحہ سے معلوم ہوتی تھی اب محض سایہ معلوم ہونے لگتی ہے اسی حالت میں میں نے اکثر ایک گزرتے ہوئے

اسی طرح سے عضلات کے وہ جھکے جو اکثر ہم کو اس وقت جب کہ ہم سونے کے قریب ہوتے ہیں چونکا دیا کرتے ہیں ان کی توجیہ اس طرح کی جاتی ہے کہ بغض ادنیٰ صر کی مرکزوں کا تناؤ نقطہ شکست تک پہنچ جاتا ہے اور اعلیٰ مرکزوں کا دباؤ اور ان کی رکاوٹ اچانک زائل ہو جاتی ہے۔

پس ادھام کی اور شرائط جو بھی ہوں ایک شرط تو بالکل واضح ہے اور وہ یہ ہے کہ جب اختلاف کے معمولی راستے جو ایک مرکز اور دیگر مرکزوں کے مابین ہوتے ہیں بگڑ جاتے ہیں تو جس قسم کی فعلیت بھی پہلے مرکز میں ہوتی ہے وہ شدت میں بڑھنے پر آمال ہوتی ہے یہاں تک کہ آخر کار وہ نقطہ آجاتا ہے جس پر اگر حاصل کی آخری مزاحمت کبھی مغلوب ہو جاتی ہے اور کمال حسی عمل کا دھماکا وقوع پذیر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ایسا ہوگا کہ دماغی خلیا میں ایک مقدار فعلیت کے اباب جن سے معمولاً ایک خفیف شعور پیدا ہوتا ہے انھیں سے جب ان خلیا کا دباؤ کل دماغ کی غفلت

(بقیہ ماشیہ منور شدہ) لمحہ میں مثال کا رنگ ماند پڑتے ہوئے دیکھا ہے اور اس کو ملند پڑتے اور محو ہوتے ہوئے محسوس کیا ہے۔ بعض اوقات آنکھ کھولنے پر نظر کا ایک ٹکڑا یا لباس کا ایک دان آتشان کی سلاخوں پر لہراتا ہوا نظر آیا ہے۔ خواب کے معروضات کا آنکھیں کھولنے کے بعد چند لمحہ باقی رہنا کوئی بہت ہی نادر تجربہ نہیں ہے۔ مجھے اس قسم کے بہت سے واقعات لوگوں نے بلا واسطہ بیان کئے ہیں

لحہ میں معمولی راستے کہتا ہوں۔ کیونکہ ادھام اور اختلاف کے بعض راستوں کے چھوٹ جانے میں کوئی حصار عندہ نہیں ہے۔ بعض تنویمی مضمون کو یہی نہیں کہ اشارے سے اشیاء کے دم ہوتے ہیں بلکہ وہ ان کو بڑھاتے اور صورت حال کے مطابق عمل بھی کر لیتے ہیں۔ لیکن یہاں پر وہ راستے بہت ہی تنگ معلوم ہوتے ہیں۔ اور وہ انکا رجحان دھم کو ناقابل امتین بنا دینا چاہئے تھا مضموع کے ذہن میں واقع نہیں ہوتے۔ مختصر یہ کہ ایک سلسلہ تصورات جس قدر تنگ ہوگا اتنا ہی ہر ایک کا شعور زیادہ واضح ہوگا۔ معمولی حالات میں غالباً کل دماغ کسی ایسے محور کے ہانے میں جو ممکن ہے کہ تصوری اعتبار سے عال ہو شریک ہوتا ہے۔ جب بہاؤ کسی طرح سے کم ہو جاتا ہے تو یہ فعلی عمل کو زیادہ شدید بنا دیتا ہے۔

کی وجہ سے رک جاتا ہے شدید مس کا خواب آتا ہے۔ خواب رویا کے متعلق بتی کہتا ہیں وہ ایسی کہانیوں سے پر ہیں جن سے اس کی توجیہ ہوتی ہے۔ مثلاً ایم مرے کے ناک اور ہونٹوں پر سوتے ہوئے پر سے گدگدی کی جاتی ہے خواب میں وہ دیکھتے ہیں کہ میرے منہ پر پڑا مرگکا یا ہے اور جب وہ جم چکتا ہے تو اس کو اکھاڑا جاتا ہے جس سے ہونٹوں اور ناک کی کھال چیل جاتی ہے۔ ڈیکارٹ کے سوتے ہوئے ایک پسو کاٹتا ہے، تو خواب میں دیکھتا ہے مجھ پر تلوار پڑ رہی ہے۔ میرے ایک دوست نجیبہ کہتے ہیں کہ چند دن ہوئے میں اپنی کرسی پر سو گیا میری پیشانی کے بال اپنی جگہ سے جھٹ گئے اس کے ساتھ ہی فوراً میں نے یہ خواب دیکھا کہ کسی نے میرے ایک چپٹا ہاں اس کی مثالیں لاتعداد ہیں۔ مگر یہ کافی ہوں گی۔

اس میں ہم کو چند اوہام کی توجیہ ملتی ہے۔ جب کبھی داخل قشر کے ہیجان کا بہاؤ استلائی راستوں میں رک جاتا ہے تو کوئی اتفاقی از خود ہو جانے والی غلیب یا حوالی کا کوئی پیچ (اگرچہ وہ کتنی ہی ضعیف و ناکافی کیوں نہ ہو) جو ایک دماغی مرکز میں ہو سکتا ہے اس میں کامل حسی شدت کے عمل کو برپا کر دیتا ہے۔

مصنوعی طور پر ہیناٹزم کے معمولوں میں جو اوہام پیدا ہوتے ہیں ان کے لئے کسی نہ کسی حد تک حوالی کے ہیجان کی ضرورت ہوتی ہے۔ دماغ جس حد تک خود اس کے تدری فی فکر کا تعلق ہے مصروف خواب ہوتا ہے۔ اس وقت عامل کے لفظ ایسا قشری عمل قہج کرتے ہیں جو خود کو نہ کو رہ قسم کے کسی توج میں جو کہ حوان سے آتا ہو، بہا دیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جس شے کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے اس سے واضح ادراک ہو جاتا ہے مثلاً کاغذ پر ایک لفظ بنا کر اس کی طرف اشارہ کر کے کہا جاتا ہے کہ یہ کہو کہ یہ جنرل گرانٹ کا نوٹو ہے تو معمول کو نقطہ کے بجائے جنرل کا نوٹو نظر آئے گا۔

نقطہ سے تو مثال کو خارجیت مل جاتی ہے اور جنرل کے اشارے سے صورت اب نقطہ کو خردین کے شبشہ سے بڑا کر دو یا مشور کے ذریعہ سے یا آنکھ کے ڈھیلے کو ذرا دبا کر مثال دو گو نہ کر دو یا اس امینہ پر عکس ڈالو اس کو الٹ دو یا اسے مٹا دو معمول یہی کہے گا کہ نوٹو کو بڑا کر دیا ہے نوٹو کو دو گو نہ کر دیا ہے نوٹو کو الٹ دیا گیا نوٹو مٹا دیا گیا ہے۔ بقول موسیو بنٹ کے نقطہ خارج میں ایک ایسی شے ہے جس کی

تمہارے اشارے کو خارجیت کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے بغیر اشارے سے معمول کے ذہن میں محض فکری تصویر پیدا ہوگا۔ خارج میں کچھ نظر نہ آئے گا۔ موبوینٹ نے ثابت کیا ہے کہ حوالی میں اس قسم کا نقطہ کا حوالہ اوہام ہی میں بکثرت استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ مجاہدین کے اوہام میں بھی سکام کرتا ہے۔ آخر الذکر بالعموم۔ سمجھتی ہوتے ہیں یعنی مریض صرف اپنے ایک طرف آوازیں سن تا ہے۔ یا صورتیں اس وقت دیکھتا ہے جب اس کی کوئی ایک آنکھ کھلی ہوتی ہے۔ اس قسم کے واقعات میں یہ بات اچھی طرح سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اس میں توجہ کا آغاز داخل گوش کی قسم کی تکلیف یا رطوبات چشم کے دھندلے پن سے ہوتا ہے جس کو مریض کی سمعی یا بصری مرکوزوں کی خرابی اپنے خاص اعمال کے ساتھ ملا کر تصورات کی شکل میں منتقل کر دیتی ہے جو اوہام اس طرح سے پیدا ہوتے ہیں وہ دراصل دھوکے ہوتے ہیں اور موبوینٹ کا یہ نظریہ کہ کل اوہام کا آغاز لازمی طور پر حوالی سے ہوتا ہے اوہام اور دھوکوں کو ایک ہی عضو یا قی قسم میں منتقل کر دینے کی کوشش کہا جاسکتا ہے اور یہ وہی قسم ہے جس سے عام ادراک متعلق ہوتا ہے۔ موبوینٹ کے نزدیک ہر حالت میں خواہ ادراک ہو یا دھم یا دھوکہ ہو ہم کو حسی وضاحت اس توجہ سے حاصل ہوتی ہے جو اسباب و آؤر کے ذریعہ حوالی سے آتا ہے۔ ممکن ہے یہ توجہ کا محض شائبہ ہی شائبہ ہو۔ لیکن شائبہ بھی خلا یا میں مل انتشار کے پیدا کر دینے اور معرض ادراک کو خارجیت بخش دینے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ معرض کی کیا نوعیت ہوگی اس کا مدار راستوں کے نظام پر ہوتا ہے جس میں مل پیدا ہوتا ہے ہر حالت میں معرض کا کچھ حصہ تو آلات حس سے آتا ہے اور باقی ذہن سے ہی پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ہم تال کے ذریعہ سے ان اجزائیں امتیاز نہیں کر سکتے اور نتیجہ کے لئے ہمارا ضابطہ صرف یہ ہے کہ دماغ ارتسام پر معمولی طریق کے مطابق رد عمل کرتا ہے۔ یہی ان خوابوں میں ہوتا ہے جن سے ہم بحث کر چکے ہیں اور ان اوہام میں جن کے متعلق ایچ موبوینٹ کہتے ہیں کہ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ دماغ نے غیر معمولی طریق پر رد عمل کیا ہے۔

موبوینٹ کے نظریہ سے اس میں شک نہیں کہ بہت سے واقعات کی توجیہ ہو جاتی ہے لیکن سب کی توجیہ نہیں ہوتی۔ نشور سے شکل کا ذب ہمیشہ دوسری میں ہو جاتی

اور نہ یہ آنکھیں بند ہونے کے بعد ہمیشہ نظر سے غائب ہوتی ہے۔ موسیو ہنٹ کے نزدیک قشر کا وہ حصہ جو غیر معمولی طور پر عال ہوتا ہے اس مصروفیت کی نوعیت متعین ہوتی ہے جو نظر آتا ہے اور حوالی کے آگے جس سے صرف اس شدت کا تعین ہوتا ہے جس سے وہ شے مکان میں متحد نظر آتی ہے۔ لیکن چونکہ اس شدت کے مدارج ہوتے ہیں اس لئے اس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ نفاذ حالتوں میں وہ درجہ شدت محض داخلی اسباب ہی سے کیوں نہ ہو جائے۔ اس صورت میں ہم کو بعض اہام ایسے ملیں گے جن کا محرک مرکز سے ہوگا۔ اور بعض ایسے ملیں گے جو حوالی سے پیدا ہوں گے۔ مگر موسیو ہنٹ کا نظریہ صرف انھیں اہام کو تسلیم کرتا ہے جو حوالی سے پیدا ہوتے ہیں۔ بہ حیثیت مجموعی ان اہام کا وجود بھی بہت ہی ممکن معلوم ہوتا ہے جن کا محرک مرکز نظام بھبی سے عالم وجود میں آتا ہے۔ اب یہ کہ اس قسم کے اہام کم ہوتے ہیں یا زیادہ یہ اور بات ہے۔ ایسے اہام کا وجود ہونا جو ایک سے زیادہ آگے جس کو متاثر کرتے ہیں اس امر کی دلیل ہے کہ ایسے اہام بھی ہو سکتے ہیں جن کا محرک محض مرکز و ماغ ہوتا ہے۔ فرض کر لو کہ بصری حس کی ابتدا خارجی دینا سے ہوئی ہوگی، لیکن آواز جو سنائی دیتی ہے وہ بصری رقبہ کے اثر سے نہیں ہو سکتی اس لئے اس کی آل مرکزی ہوتی ہے۔

اہام کے ایسے واقعات جو لوگوں کو زندگی بھر میں صرف ایک بار ہوتے (اور قیاس بہت عام ہے) ان کا تفصیل کے ساتھ سمجھنا مشکل ہے۔ یہ اکثر غیر معمولی طور پر محسوس ہوتے ہیں اور یہ امر کہ یہ صداقت آمیز بھی ہوتے ہیں، یعنی حقیقی واقعات حوادث اموات وغیرہ کے مطابق ہوتے ہیں اور بھی جھپٹگی کا باعث ہے۔ اہام کا پہلے پہل علمی مطالعہ مسٹر ایڈمنڈ گرنے نے شروع کیا تھا اور اس کو نفسیاتی تحقیق کی کمیٹی نے جاری رکھا۔ اعتباری نفسیات کی بین الاقوامی کانفرنس کے زیر نگرانی اعداد و شمار اکثر ممالک میں جمع کئے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ ان مجموعی مسامحی سے کوئی ٹھوس نتیجہ برآمد ہوگا۔ یہ واقعات محرک حرکیت اور بے خودی وغیرہ کے واقعات میں مل جاتے ہیں۔ اور وسیع تقابلی مطالعہ کے بغیر کوئی مفید نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔

حوالی کے آلات حس وہم میں جو کچھ عمل کرتے ہوں گے، وہ اسی قدر معلوم وہم ہے جیسا کہ شکل میں ہے۔ جو چیزیں نظر آتی ہیں، بسا اوقات وہ دماغی معلوم ہوتی ہیں اور اس پائیں کو چھپا دیتی ہیں جن پر ان کا انکسار ہوتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ نظر سے اوہام میں ٹکلیہ کو فی الحقیقت تعلق ہوتا ہے۔ اگر بصری مرکبوں میں مخالف عمل جاری ہو تو یہ اس کو خارجی چیزوں کے محسوس کرنے سے باز رکھ سکتا ہے۔ اور ذہنی اصطلاحات میں اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کو خیالی شکل چھپا دیتی ہے۔ ذہنی تصویروں کی جن منفی مثالیں مابعد کا، میرا و فری نے ذکر کیا ہے، اور تنوی اوہام کی جن منفی مثالیں مابعد کا بنٹ اور دوسرے لوگوں نے ذکر کیا ہے، تا حال شبہ کیہ کے شریک ہونے کے متعلق یہی ایک شہادت ہے۔ مگر جب تک ان مثالیں مابعد کی کسی اور طرح سے توجیہ نہ ہو، ہمیں اس امکان کو تسلیم کرنا چاہئے کہ مرکزی تموج بصری مرکبوں سے عضو بصر کے حوالی کی طرف بہتا ہے اگرچہ تموج کا یہ بہاؤ بعید ازہم معلوم ہوتا ہے۔

زمان ادراک (PERCEPTION TIME)

ادراک عمل میں جتنی مدت صرف ہوتی ہے اس کی مختلف مختبرین نے تحقیق کی ہے بعض اس کو زمان ادراک کہتے ہیں بعض زمان انتخاب کہتے ہیں اور بعض زمان اعتبار کہتے ہیں۔ نتائج باب ۱۲ پر درج کئے جا چکے ہیں۔ معلوم کو چاہئے کہ ان نتائج کو اس جگہ دیکھیے۔

ڈاکٹر رونیئر ان وقتی پیمائشوں کے دلچسپ اختلاف بیان کرتے ہیں۔ انھوں نے دیکھا کہ

”مختلف لوگ جس رفتار سے پڑھ سکتے ہیں اس میں حیرت انگیز فرق ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ پڑھنے میں حسی اور عقلی دونوں قسم کے ادراک کا نہایت چمپیدہ

عمل ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم ان مشابہات کے لئے ایسے اشخاص کو منتخب کریں جو بہت پڑھنے کے عادی ہوں تو ممکن ہے کہ ہم یہ رائے قائم کریں کہ پڑھنے کی مشق کے اعتبار سے یہ بہت کچھ ایک دوسرے کے باہم مساوی ہیں جس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کے پڑھنے کی رفتار کے اندر جو فرق ہے اس کو اگر یکے بعد دیگرے سرعت کے ساتھ چھپیدہ و مرکب اور اسکات قائم کرنے کے فرق سے منسوب کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ اور اس کو ایسے اتفاقی فرقوں سے منسوب نہ کیا جائے گا جو کسی خاص مشق کی بدولت کم و بیش سہولت بہم پہنچا لینے پر مبنی ہوں گے۔

”میں نے جو اختبارات کئے ہیں ان کی صورت یہ تھی کہ ایک ایسی کتاب کو لیا جس کو ان اشخاص نے جن پر اختبار کیا جا رہا تھا کسی نے کبھی نہ پڑھا تھا اور اس کے چھوٹے چھوٹے پیرے گرافوں پر نشان کیا۔ جن میں سادہ واقعات کا سادہ بیان تھا ان کے ماحشیہ پر پیل سے نشان بنایا گیا۔ کتاب پڑھنے والے کے سامنے کھول کر رکھ دی گئی لیکن صفحہ کو کاغذ کے ایک ورق سے ڈھک دیا گیا۔ پڑھنے والے کو کاغذ کے اس ورق کی طرف اشارہ کر کے بتایا کہ کس حصہ میں نشان زدہ حصہ ہے اور پھر اچانک ایک ہاتھ سے اس کاغذ کو اٹھا لیا اور دوسرے ہاتھ سے وقت پیماکو چلا دیا۔ پیرے گراف کو پڑھنے کے لئے ۲۰ سیکنڈ دئے گئے تھے (جو اکیٹو سائز کی اسٹریٹل تھا) جو پہلی وقت پورا ہوا میں نے فوراً سادہ کاغذ سے کتاب کے صفحہ کو ڈھک دیا اور کتاب کو دوسرے شخص کی طرف بڑھا دیا۔ اس اثنا میں پہلے پڑھنے والے سے یہ کہا گیا کہ اس نے جو کچھ پڑھا ہے اس میں سے جو کچھ اسے یاد ہے کاغذ پر لکھے۔ اور اسی طرح اور اشخاص کے متعلق کیا۔“

اب اس طریق کے مطابق اختبارات کئے گئے ان سے جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں پڑھنے کی انتہائی رفتار کے متعلق ایسے اشخاص میں جن میں سب کے سب وسیع المطالعہ تھے حیرت انگیز فرق ظاہر ہوئے۔ یعنی فرق میں ۴:۱ کی نسبت پائی گئی یہ الفاظ دیگر ایک نام و مدت میں ایک شخص دوسرے سے چار گونہ

زیادہ بڑھ سکتا ہے۔ علاوہ برائیاں یہ بھی معلوم ہوا کہ آہستہ پڑھنے اور سمجھنے کی قوت میں بھی کوئی تعلق ثابت نہیں ہوا۔ اس کے عکس جب تمام کوشش ایک مقررہ وقت میں جہاں تک ممکن ہو سمجھنے پر صرف کی گئی تو جلد پڑھنے والوں نے جیسا کہ ان کی تحریرات سے ظاہر ہوتا تھا، عموماً ان باتوں کو جو پیرے میں مذکور شخصیں سست پڑھنے والوں کی نسبت زیادہ بہتر طور پر بیان کیا۔ اور میں نے یہ بھی پایا کہ جو شخص سب سے زیادہ سرعت کے ساتھ پڑھتا تھا، وہی سب سے زیادہ سمجھتا تھا۔ اس کے بعد میں یہ بھی کہوں گا کہ سرعت ادراک میں جس کا اس طرح سے امتحان کیا گیا، اور عقلی فعلیت میں جس کا عقلی کام کے عام نتائج سے امتحان کیا گیا، کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ میں نے یہ تجربہ ادب اور فنون کے بعض ہدایت ہی مشہور ماہرین پر کیا ہے اور ان سب کو میں نے سست نحوال پایا ہے۔



باب ستم

ادراک مکان

خام امتدادیت کا احساس

سماعت پس بصر اور الم کی حسوں میں جہاں ہم ادراک عناصر میں امتیاز کرتے ہیں، وہاں ایک عنصر حجم کا بھی ہے۔ ہم رد کی گرج کو سلیٹ کے قلم کی آواز سے زیادہ پر حجم کہتے ہیں۔ گرم پانی میں غسل کرنے سے ہماری جلد کو سونے کے چبہ جانے سے زیادہ وسیع احساس ہوتا ہے۔ پیشانی پر خفیف سا معیسی ورد جو اس قدر کم جگہ میں ہوتا ہے جتنا کہ لنگھی کا دانت ہوتا ہے، وہ دہل کی تکلیف یا تو بچ یا دور و کم کی بے پیمانی کے مقابلہ میں بہت کم امتداد معلوم ہوتا ہے۔ دوران سر یا ذہنی حرکت کی حس میں جس متعلق جدید تحقیقات کی رو سے یہ معلوم ہوا ہے کہ کان کی سیم دائری نالیوں کے پیچ سے تعلق رکھتی ہے مکانی خصوصیت کافی نمایاں ہوتی ہے۔ یہ امر کہ آیا ہم کو کافی علم براہ راست عقلی حس سے ہوتا ہے، ہنوز علمائے نفیات کے مابین معرض بحث میں ہے۔ ان میں بعض تو اس قدر مبالغہ کرتے ہیں کہ ہمارے امتداد کے کل وقوف کو محض اسی کی طرف منسوب کرتے ہیں بعض اس میں ہر قسم کی امتدادی کیفیت سے انکار کرتے ہیں۔ ان حالات میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس بحث میں تو نہ پڑیں۔

صرف اس بات کو تسلیم کر لیں کہ بادی النظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب ہم اپنی ران کے عضلہ کو سکڑاتے ہیں تو ہم کو یہ جب پیوٹے یا چہرے کے کسی اور عضلہ کو منقبض کرتے ہیں، زیادہ پر حجم معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ برائیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ احساس خود ران کے عضلہ میں ہو۔

یہ اور ذائقہ کی حسوں میں مختلف وسعت کا یہ عضلہ کمر نمایاں معلوم ہوتا ہے گو بالکل معدوم نہیں ہے۔ بعض ذائقے اور بوئیں صحیحہ ذائقوں مثلاً جھنہ جو سے گوشت یا بیر کے پڈینگ یا بھاری خوشبوؤں مثلاً مشک یا گل شبلیں کی نسبت کم متد معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن قسم کی چیزوں سے جو تیزی کا وصف منسوب کیا جاتا ہے، ان سے بلا ہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عام ذہن کے ان کے ارتسام میں کوئی شے تنگ اور بھاری و زرقا ہوتی ہے ان کے مقابلے میں اور ذائقے اور بوئیں بڑی اور نسبتاً گول معلوم ہوتی ہیں۔

ذائقہ ایسا معلوم ہوتا ہے جو حس میں ہوتی ہیں وہ بھی کم و بیش وضاحت کے ساتھ پر حجم ہوتی ہیں۔ پری اور غلو گھٹن اختلاف و رد و سر اس کی مثالیں ہیں۔ اور تلی بخار سخت منید اور آٹا کی حالت میں جو ہمارے جسم کی کیفیت ہوتی ہے وہ بھی کچھ کم منند نہیں ہوتی۔ اسی حالت میں ہمارا گل کشر مافیہ محسوس و ظاہر معلوم ہوتا ہے اور یہ کسی مقامی حرکت نہیں دباؤ یا تکلیف سے بہت زیادہ بڑا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جلد اور شکم ایسے اعضا ہیں جن میں مکانی عنصر نہایت بڑی جہتی کے ساتھ عمل کرتا ہے۔ یہی نہیں ہوتا کہ شکم سے جو زیادہ سے زیادہ وسعت کا احساس ہوتا ہے وہ وسعت کے اس تمام احساس سے زیادہ ہے جو کسی عضو سے ہو سکتی ہے بلکہ جس باریکی کے ساتھ ہماری توجہ اس وسعت کو تقسیم کر سکتی، اور اس کو نسبتاً چھوٹے حصوں کا بنا ہوا معلوم کر سکتی ہے جو ایک ساتھ ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو موجود ہوتے ہیں اس کی کہیں زیر نہیں ہوتی۔ کان ہے جلد کی

لے۔ پروفیسر جیٹر کی تحقیق ہے کہ ایک شے کے سارے جس قدر جلد متوجہ ہوتی ہے اس کو جب ہم بصری مکان میں ظاہر کرتے ہیں تو ہمیشہ اس کا کم اندازہ کرتے ہیں۔ مثلاً جب ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ جتنی جلد متاثر ہوئی اس کی مقدار کو کاغذ پر ظاہر کریں تو ہمیشہ ہم اس کو بہت چھوٹا

نسبت زیادہ وسعت کا احساس ہوتا ہے مگر یہ اس کے مقابلہ میں تقسیم کرنے کی بہت کم قابلیت رکھتا ہے۔

اب میرا پہلا دعویٰ تو یہ ہے کہ یہ عنصر جو جس کے اندر محسوس ہو سکتا ہے اور بعض حسوں کی نسبت بعض میں زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے یہی مکان کی اصلی حس ہے جس سے ہمارا تمام قطعی علم جو بعد کو ہم کو مکان کی نسبت ہو سکتا ہے امتیاز اختلاف و انتخاب کے اعمال سے ترکیب پاتا ہے۔ (Extensivity) امتدادیت جس نام سے کہ مسٹر جیمس وارڈ اس کو موسوم کرتے ہیں) اس نظریہ کے مطابق ہر شخص کا ایسا ہی عنصر بن جاتی ہے جیسا کہ شدت ہے۔ آخر الذکر یعنی شدت کو ہر شخص حسی کیفیت کا اگرچہ قابل انفکاک نہیں مگر قابل امتیاز جز و ضرور تسلیم کرے گا۔ اسی طرح سے امتدادیت چونکہ ایک علیحدہ قسم کا احساس ہے جس کو کسی اور کیفیت میں تحویل کر کے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ اور جو حقیقی تجربہ کے اندر کسی حسی کیفیت سے (جو کہ اس کے ساتھ لازماً ہوتی ہے) الگ نہیں ہوتی، خود اس کو کسی عنصر کے علاوہ اور کسی نام سے موسوم نہیں کر سکتے۔

اب یہ بات بھی بیان کر دینی ضروری ہے کہ وسعت جس کا ذکر کیا گیا ہے ایک جہت میں اسی قدر زیادہ ہوتی ہے جس قدر کہ دوسری جہت میں۔ اس کی جسامت اس قدر مبہم ہوتی ہے کہ اس میں ہنوز عمق اور سطح کے امتیاز کا کوئی سوال نہیں ہے۔ اس حس کے لئے غالباً حجم نہایت ہی موزون نام سے مختلف قسم کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ظاہر کرتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اککھ کو چھوٹے خطوط سے اس قدر احساس مکان ہوتا ہے جتنا کہ جلد کو بڑے خطوط سے ہوتا ہے۔

۱۔ آوازیں میں زیادہ سنجیدہ آوازیں زیادہ پر حجم معلوم ہوتی ہیں۔ المٹوف اس کی تین وجہیں بتاتے ہیں (۱) بڑے اباب سے اختلاف (۲) جب سنجیدہ ٹر گائے جاتے ہیں تو ہاتھ اور جسم کے وسیع تر ارتعاشات ہوتے ہیں (۳) یہ زیادہ فاصلے سے سنائی دے سکتی ہیں۔ ان کے خیال کے بموجب یہ تین سبب ہم کو اس قسم کی آوازیں ایک ذاتی امتدادیت فرض کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔

حسوں میں باہم ان کے حجم کے اعتبار سے مقابلہ کر سکتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی ایک حس میں کمائی کیفیت جہاں کہیں پائی جاتی ہے، بعینہ ایک سی ہوتی ہے مثلاً حرارت اور بوجھ کے احساس حجم کو ایک دوسرے میں متحول نہیں کر سکتے۔ جو اشخاص ماوراءِ انداز سے ہوتے ہیں جب ان کی نظر درست ہو جاتی ہے تو وہ اشیاء کی بڑائی پر متحیر ہوتے ہیں۔ فریڈریشس مرہیٹس کے موثر باند کا علاج کیا تھا وہ اس کا ذکر کرتے ہیں کہ ان کو ہر شے اس سے بہت بڑی معلوم ہوتی تھی حتیٰ کہ اس نے مس کے تصور سے فرض کر رکھا ہے۔ متحرک اور خصوصاً زندہ چیزیں بہت بڑی معلوم ہوتی تھیں۔ بلند آوازوں کے احساس میں ایک خاص قسم کی بڑائی ہوتی ہے۔ ایک توپ کے دھماکے کی نسبت یہ خیال کرنا کہ یہ کم جگہ گھیرتا ہے ناممکن ہے مختصر یہ ہے کہ آوازیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے اور اپنے مخرج کے مابین کل جگہ گھیرے ہوئے ہیں۔ اور بعض آوازوں کے بارے میں مثلاً جھجک کا ٹھنڈے ہوا کی سائیں سائیں موج کے شور یا دور کی ریل کی آواز تو ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ گویا ان کا کوئی متعین نقطہ آغاز ہو ہی نہیں سکتا۔

عالم بصارت میں بھی اسی قسم کے واقعات ملتے ہیں۔ ہیزنگ کہتا ہے کہ دیکھتے ہوئے اجسام سے ہم کو ایسا ادراک ہوتا ہے جو سطحی رنگ کے مقابلہ میں بہت وسیع معلوم ہوتا ہے۔ دیکھتا ہوا لوہا کھل کا کھل روشن معلوم ہوتا ہے اور اسی طرح سے شعلہ۔ روشن کپڑا مہوپ کا ایک قطعہ بھی ہم کو اسی طرح سے متاثر کرتے ہیں جیسا کہ ہیزنگ کہتا ہے۔

ہم کو وسیع اور سطحی اور نیز بن طور پر محدود اور غیر بن طور پر محدود حسوں میں امتیاز کرنا چاہئے۔ مثلاً آنکھیں بند کرنے پر جو اندھیرا نظر آتا ہے وہ ایک وسیع حس ہوتی ہے ہم ایک کالی سطح کو ایسی دیوار کے مانند نہیں دیکھتے جو ہمارے سامنے ہو، بلکہ ایسا خلا دیکھتے ہیں جو تاریکی سے پر ہو، اور اگرچہ ہم اس تاریکی کو ایک سیاہ دیوار پر ختم ہوتا ہوا دیکھنے میں کامیاب بھی ہو جائیں پھر بھی اسی دیوار کے سامنے ایک تاریک غلا رہتا ہے ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب ہم خود کو کھلی آنکھوں سے بالکل تاریک کمرے میں پاتے ہیں۔ تاریکی کی اس حس کی بہم

حد ہوتی ہے۔ بالکل بین طور پر محدود س کی ایک مثال اس صاف رنگین سیال کی ہے جو گلاس میں سے نظر آتا ہو۔ شرب کی زردی صرف گلاس کی سطح کی حد ہی پر نظر نہیں آتی بلکہ زردی کی حد گلاس کے کل اندر کے حصہ کو بھرتی ہے۔ دن میں وہ نام نہاد خلا جو ہم میں اور حرئی چیزوں کے مابین ہوتا ہے اس سے بہت مختلف معلوم ہوتا ہے جو کہ یہ رات کے وقت معلوم ہوتا ہے۔ بڑھتی ہوئی تاریکی صرف ان چیزوں ہی پر طاری نہیں ہوتی، جو ہماری نظر کے سامنے ہوتی ہیں بلکہ ہمارے اور دوسری چیزوں کے مابین بھی پھیل جاتی ہے یہاں تک کہ یہ آخر کار ان کو بالکل ڈھانپ دیتی ہے اور محض خلا کو پر کرتی ہے۔ اگر میں ایک اندھیرے صندوق میں دیکھوں تو میں اس کو تاریکی سے پر پاتا ہوں، اور محض سیاہ رنگ کی پہلوؤں یا صندوق کی دیواروں ہی سے پر نہیں پاتا۔ ایسے کمرے میں جس میں روشنی کا کافی انتظام کیا گیا ہو مائے دار کو نہ ایسی تاریکی سے پر ہوتا ہے جو صرف دیواروں اور فرش ہی پر پڑتی ہوئی ہو بلکہ ان کے مابین اس جگہ پر بھی ہوتی ہے جس پر یہ شامل ہوتی ہیں۔ ہر حس وہاں ہوتی ہے جہاں کہ مجھے اس کا تجربہ ہوتا ہے، اور اگر مجھے یہ ایک وسیع سطح کے نقطہ سے ایک دم ہو تو یہ پر حجم حس ہوتی ہے۔ ایک شفاف برشیش کی ٹپکی سے ایک مٹکانی حس ہوتی ہے اس کے برعکس ایک دھندلے مخروط سے جس کو سبز رنگا گیا ہو صرف سطح کی حس ہوتی ہے۔“

بعض نیم صریح عیس سہیں ایسی ہوتی ہیں کہ جب ہم اپنی توجہ کی جہت بدلیں تو سہ ابعاد ہی بھی معلوم ہوتی ہیں۔ اگر ہم آنکھیں بند کر کے مکان کی چھت کا خیال کریں اور پھر یہ خانہ کا خیال کریں اور پھر اس نعل کا خیال کریں جو ہمارے سامنے ہے اور پھر اس کا جوتیچے ہے پھر داپنے کا اور پھر بائیں کو تو ہم کو تصور سے زیادہ توئی شے محسوس ہوتی ہے۔ یہ ایک حقیقی احساس ہوتا ہے، یعنی ایسی شے کہ کوئی شے فی الواقع سہ میں دوسری طرف حرکت کرتی ہے۔ غالباً فشر نے سب سے پہلے ان احساسات پر اپنے خیالات کا اظہار کر کے شائع کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے۔

”جب ہم توجہ کو ایک حس کے معروضات سے دوسرے حس کے

معروضات کی طرف منتقل کرتے ہیں تو ہم کو (اگرچہ بالکل متعین قسم کا ہوتا ہے اور اس کو جب چاہیں پیدا کر سکتے ہیں) تغیر جہت اور مختلف مقامی تناؤ کا ایک ناقابل بیان احساس ہوتا ہے۔ ہم آنکھوں میں آگے کی طرف کو دباؤ محسوس کرتے ہیں اور کبھی یہ کانوں کی طرف محسوس ہوتا ہے اور یہ ہماری توجہ کی مقدار سے بڑھتا رہتا ہے اور اس اعتبار سے تغیر ہوتا رہتا ہے کہ اگر کسی شے کو غور سے دیکھتے ہیں تو آنکھوں میں محسوس ہوتا ہے اور کسی بات کو غور سے سنتے ہیں تو کانوں میں محسوس ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ہم توجہ پر زور دینے کا محاورہ استعمال کرتے ہیں۔ یہ فرق اس وقت نہایت واضح طور پر محسوس ہوتا ہے جب توجہ کان اور آنکھ کے مابین نہایت سرعت کے ساتھ فرمٹ رہتی ہے۔ یہ احساس مختلف آلات حس میں نہایت ہی تھیلی فرق کے ساتھ اپنے مقام کو اس وقت محسوس کرتا ہے جب ہم ایک شے کو توجہ کے ساتھ مس سے محسوس کرنا چاہتے ہیں یا ذائقہ سے یا بوجہ معلوم کرنا چاہتے ہیں۔

”لیکن جب میں ایک حافظہ یا تخیل کی کسی تصویر کا واضح طور پر اعصابہ کرنے کی کوشش کرتا ہوں تو ایسا احساس ہوتا ہے جو بالکل اس احساس کے ماٹل ہوتا ہے جب میں ایک شے کو آنکھ یا کان کے ذریعہ سے سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں اور اس ماٹل احساس کا مقام بہت ہی مختلف طور پر محسوس ہوتا ہے۔ جب توجہ حقیقی اشیاء یا مثالوں (یا بعد) کی طرف سب زیادہ شدت کے ساتھ مبذول ہوتی ہے تو دباؤ واضح طور پر آگے کی طرف محسوس ہوتا ہے۔ اور جب توجہ ایک شے سے دوسری شے کی طرف بدلتی ہے تو اس کی آلات حس کے مابین صرف جہت بدلتی ہے اور باقی دماغ پر کسی قسم کا کوئی بار نہیں ہوتا۔ لیکن حافظہ اور تخیل میں صورت حال مختلف ہوتی ہے کیونکہ احساس بالکل خارجی آلات حس سے پیچھے ہٹ جاتا ہے اور اس حصہ میں پناہ گزیں معلوم ہوتا ہے جس کو دماغ پر کرتا ہے۔ مثلاً اگر میں کسی مقام یا شخص کو یاد کرنا چاہوں تو یہ نہایت وضاحت کے ساتھ میرے سامنے آجاتا ہے مگر یہ توجہ کو آگے کی جانب دبانے سے نہیں بلکہ پیچھے کی طرف منقبض کرنے سے زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آتا ہے۔“

غالب گمان یہ ہے کہ جن احساسات کا فشر ذکر کرتا ہے وہ ایک حد تک تو تشلی نیم دائری نالیوں کی حسوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان سے تغیر جہت کا نہایت لطیف ادراک ہوتا ہے۔ اور جب یہاں کی طرح سے تغیرات خارجی دنیا میں وقوع پذیر ہوتے محسوس نہیں ہوتے تو یہ ایک مبہم داخلی جگہ گھیر لیتے ہیں جس کا مقام سر کے اندر معلوم ہوتا ہے۔

خود جلد میں ایک مبہم قسم کا اظلال بعد ثالث کی جانب ہوتا ہے جس کی طرف ہیزنگ نے توجہ دلائی ہے۔

”حرارت فقط جلدی سطح میں محسوس نہیں ہوتی بلکہ جب یہ ہوا کو متاثر کرتی ہے تو یہ کم و بیش اس سطح سے گرد و پیش کے مکان کے بعد ثالث میں متد محسوس ہوتی ہے..... تاریکی میں ہم ایک روشن جسم کے مقام کا تعین ہاتھ کو ادھر ادھر ہلا کر اور احساس حرارت کے تغیر کی طرف متوجہ ہو کر کر سکتے ہیں۔ خود احساس کا کمال طور پر اس مقام کی جانب اظلال نہیں ہوتا جہاں کہ گرم جسم کو سمجھتے ہیں بلکہ ہمیشہ ہاتھ کے قریب رہتا ہے۔“

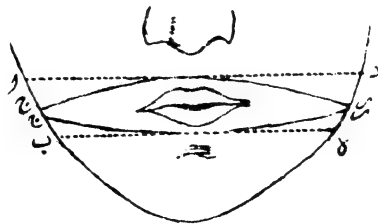
منہ کے جوف کا اندرونی حصہ جب اس کے اندر زبان کو پھراتے ہیں تو بڑا معلوم ہوتا ہے۔ تازہ لکھے ہوئے دانت کی جگہ اور سوڑے پٹے ہوئے دانت کی حرکات بہت پر حجم معلوم ہوتی ہیں۔ پردہ گوش کے قریب اگر گھٹنگا اڑتا ہو تو وہ تیزی کے برابر بڑا معلوم ہوتا ہے۔ لبلبہ کی جھلی کی مکانی حسیت کا ہنوز بہت ہی کم مطالعہ کیا گیا ہے۔ اگرچہ یہ موضوع ایسا ہے کہ اس کی طرف اگر زیادہ توجہ ہو تو بھی لا حاصل نہ ہوگی۔ اگر ہم کوئی چھوٹی شے مثلاً مڑا ہوا کاغذ کان کے خارجی سوراخ میں داخل کر دیں تو ہم اس بڑی منعکس ہونے والی حس سے جو اس کے کان کے سوراخ میں ہونے سے ہوتی ہے تعجب ہوتے ہیں۔ یہ دریافت کرنا غیر ضروری ہے کہ آیا اس صورت میں جو دور رس میں ہوتی ہے دو بعیدی اعصاب پر واقعی انعکاس سے ہوتی ہے یا نہیں۔ اب ہم مکانی احساس کے خارجی اسباب سے نہیں بلکہ اس کی ذہنی انواع سے بحث کر رہے ہیں اور اختیار سے یہ ظاہر ہوا ہے کہ ایک ہی شے سے

کان کے خارجی پردے کی نسبت داخلی پردے میں زیادہ بڑی اور پر حجم معلوم ہوتی ہے۔ جو فطلہ میں پردہ پر ہوا کے دباؤ سے جو حس ہوتی ہے وہ حیرت انگیز طور پر بڑی ہوتی ہے۔ ہم اپنے نٹھنوں کو پکڑ کے اور منہ کو بند کر کے سامنے کو خارج کرنے کی کوشش سے اوستا کی نالیوں میں ہوا کو داخل کر کے دباؤ کو بڑھا سکتے ہیں اور ہم منہ اور ناک کو اسی حالت میں رکھ کر سانس لینے اور نکلنے کی کوشش کر کے کم کر سکتے ہیں۔ بہر صورت ہم کو ایک وسیع گول اور سہ العادی حس سر کے اندر کی طرف ہوتی ہے۔ جو ایسی معلوم ہوتی ہے کہ یہ ایسے عضو کے متاثر ہونے سے ہو رہی ہے جو طبعی جھلی سے بہت بڑا ہے کیونکہ اس جھلی کی سطح تو شکل سے ایک انگلی کے نامن سے زیادہ ہوگی

علاوہ برائیں طبعی جھلی سے خارجی فضا کے دباؤ کے اندر ایسے لطیف فرق محسوس ہوتے ہیں جو اس قدر خفیف ہوتے ہیں کہ نہ تو ان کو بطور شور کے محسوس کر سکتے ہیں۔ اور نہ اس طرح سے نسبتاً زیادہ شدید طور پر محسوس کر سکتے ہیں۔ اگر مستطلم آنکھیں بند کر کے چپ چاپ بیٹھ جائے اور اس کا دوست ایسی ٹھوس شے جیسے ایک بڑی کتاب ہوتی ہے انگلی کے ساتھ اس کے چہرے کے قریب لائے تو اس کو فوراً اس شے کے موجود ہونے کا احساس ہو جائے گا، اور اسی طرح سے اس کے ہٹنے کا بھی محسوس کے ایک دوست جب پہلی مرتبہ اختیار کر رہے تھے تو آنکھوں نے ٹھوس پن کے تین درجوں کے مابین فرق محسوس کیا یعنی تختے کھڑکی کے ڈھانچے اور جھلنی کے مابین۔ اب چونکہ معمولی اشخاص اس کو ذریعہ ادراک نہیں بناتے، لہذا ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جن اشخاص کی توجہ پہلے پہل اس کی طرف منعطف کی جاتی ہے ان کے اندر اس کی حسی کیفیت شخص حس کے طور پر ہوتی ہے اور اس کو ترتیبی انتقالات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مگر یہ حسی کیفیت نہایت ہی واضح طور پر سہ العادی مکانی وسعت ہوتی ہے بالکل ایسی ہی جیسی کہ شبکی حس کی کیفیت محسوس اس وقت ہوتی ہے جب ہم اوندھے لیٹ کر کل ساحت نظر کو خالی نیلے آسمان سے پر کر دیتے ہیں۔ جب کوئی شے کان کے

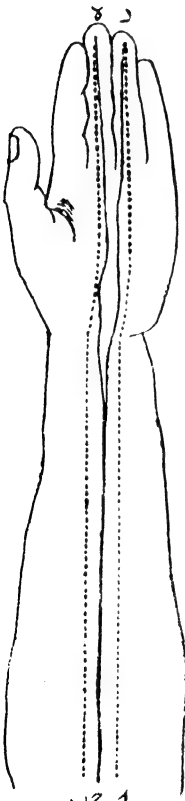
قریب لائی جاتی ہے تو ہم کو فوراً بند ہونے اور تنقبض ہونے کی حس ہوتی ہے جب وہ نئے
ہٹ جاتی ہے تو ہم فوراً یہ محسوس کرتے ہیں کہ گویا ہم سے خارج کی فضا یا کُل شفاف
صاف کہلی کہلی ہو گئی ہے۔ اور جو شخص اس احساس کے مشاہدے کی تکلیف گوارا کرے اس
کو معلوم ہوگا کہ اس کے اندر ہم اور بے اندازہ حالت میں بعد ثالث کا احساس ہوتا ہے۔

اس بیان میں متعلم کو یہ بات محسوس ہوئی ہوگی کہ احساس کا حجم اس عضو کے قد و قامت
سے بہت کم تعلق رکھتا ہے جس سے کہ یہ احساس ہوتا ہے۔ ہنکھ اور کان نسبت بہت باریک
عضو ہیں۔ مگر ان سے نہایت ہی چھم احساسات ہوتے ہیں یہی عدم تناسب احساس کے حجم اور عضو متاثر
یہ حجم میں خاص جسمی اعضا کی حدود میں ہوتی ہے۔ ایک شے شکلیہ کے فعلی حصوں پر نسبت نقطہ
اصغر کے چھوٹی معلوم ہوتی ہے جس کی آسانی کے ساتھ اس طرح تصدیق ہو سکتی ہے کہ دونوں
ہاتھوں کی انگوٹھ شہادت کو ایک دوسرے کے متوازی ایک دوسرے سے دو اینچ کے
فاصلہ پر رکھا جائے۔ اور ایک آنکھ کی نظر کو ایک سے دوسرے کی طرف منتقل کیا جائے
اس حالت میں وہ انگلی جس کی طرف براہ راست نہیں دیکھا جاتا سکرہتی ہوئی معلوم ہوتی ہے
اور اس پانچھوں کے رخ سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ زبان پر کوئی ریزہ یا تیلی سی لکی کا گھیرا
انگوٹھ کے پنج میں ہونے کی نسبت زیادہ بڑا معلوم ہوتا ہے۔ اگر حلق پر دونوں کو ایک فاصلہ
پر رکھ کر (مثلاً کند پر کار یا پیچھی کے نوک کے ذریعہ سے) اس طرح کھینچا جائے کہ متوازی خط
جلد نہیں تو یہ خط بعض مقامات پر بعض کی نسبت ایک دوسرے سے زیادہ فاصلہ پر ہوں گے۔
فرض کرو کہ چھم پر چہرے پر انفا کھینچے ہیں جس کے معنی یہ ہوں گے کہ منہ ان کے درمیان واقع
ہوئے تو جس میں برا اعتبار کیا جائے گا اس کو ایسا محسوس ہوگا کہ یہ منہ کے قریب منحرف ہونے لگے
ہیں اور اس پر خاصہ نمایاں تبدیلی کی شکل میں محیط ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح سے اگر ہم پرکار کے نقطوں کو



نقطہ منہ

ایک یا دو سنٹی میٹر فاصلہ پر رکھیں اور ان کو بازو سے کلائی اور تیلی تک
 کھینچیں اور پھر ایک کو ایک انگلی پر لائیں اور دوسرے کو دوسری انگلی پر، تو
 ایسا معلوم ہو گا کہ ایک خط ہے مگر کلائی پر دو محسوس ہوں گے اور ان کے مابین
 زیادہ فاصلہ محسوس کا مگر تیلی پر یہ پھر سکاٹے شروع ہوں گے اور پھر انگلیوں
 پر پہنچ کر پھر دور دور ہونے لگیں گے شکل نمبر ۵۲۵ میں نقطوں والے
 خطوط اصل راستے کو ظاہر کرتے ہیں اور مکمل خطوط ان کے محسوس راستے کو
 ظاہر کرتے ہیں۔



د ج
 شکل نمبر ۵۲۵

علاوہ برائیں جلد کی ایک ہی مخصوص قطعہ سے
 اعتبار اس کے کہ اس کو کس طرح متہیج کیا گیا ہے
 کم و بیش وسیع حس ہوگی۔ اگر کارڈ کے کنارے کو جلد پر
 دبایا جائے تو اس کے دوسروں کے مابین فصل اس سے
 کم معلوم ہو گا، جتنا کہ پرکار کے ان دو نقطوں کے
 مابین معلوم ہوتا تھا جو ایک ہی اختتامی نقطوں کو
 چھوتے تھے۔

آنکھ میں عصبی مہیج کی شدت ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ احساس کے حجم اور اس کی جگہ دونوں کو زیادہ
 کر دیتی ہے۔ اگر ہم گیس کی روشنی کے بعد دیگر سے
 کم و بیش گیس تو کل اکروہ کے اور اس کی تمام چیزیں
 ایسا معلوم ہوتا ہے بڑی اور چھوٹی ہوتی رہتی ہیں
 اگر ہم بائیک حروف کے مطبوعہ نسخہ میں سے آدھے
 کو ایک خاکستری شیشہ سے ڈبک دیں تو جو حروف
 شیشہ میں سے نظر آئیں گے وہ جتنا چھوٹے ہوں گے
 بہ نسبت ان کی جگہ کے باہر نظر آئیں گے اور شیشہ جتنا
 زیادہ جو گہرے ڈبک کا ہو گا اتنا ہی زیادہ فرق ہو گا۔
 جب شبکیہ کے سامنے ایک کول دھندلا پن اس حصہ میں

روشنی کے پہونچنے سے روکے رکھتا ہے جس کو یہ ڈھکے ہوئے ہوتا ہے تو اس حد پر جن چیزوں کا اظلال ہوتا ہے وہ ممکن ہے کہ اس سے نصف نظر میں جتنی کہ اس وقت نظر آتی تھیں، جب ان کی مثال اس کے باہر پڑتی تھی بعض مٹی اور بے حس کرنے والی ادویات سے اس کا بالکل الٹا اثر ہوتا ہے۔ مارفیا ایٹر وین و توریس اور سردی جلد کی حسیت کو کند کر دیتے ہیں جس وجہ سے اس پر خاملے کم معلوم ہوتے ہیں۔ بھنگ سے عام حسیت میں عجیب و غریب قسم کی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس کے اثر سے انسان کو اپنا جسم یا تو بہت ہی بڑا معلوم ہونے لگتا ہے یا بہت ہی چھوٹا معلوم ہونے لگتا ہے بعض اوقات ایک عضو کو دیگر اعضا سے نسبت نہیں رہتی یا ایسا ہوتا ہے جو شخص اس سے متاثر ہوتا ہے اس کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ میرے کمر بالکل سہے رہی نہیں۔ اور یا یہ محسوس ہوتا ہے کہ گویا میں اندر سے بالکل لکھو لکھو ہوں۔ جو چیزیں نسبتاً قریب ہوتی ہیں وہ بہت دور محسوس ہونے لگتی ہیں اور ایک چھوٹی سے گلی آنکھ کو بالکل لاتینا ہی معلوم ہونے لگتی ہے۔ اتھیر اور کلوروفارم سے بھی اکثر اسی قسم کے نتائج مرتب ہوتے ہیں پیچیم جرمین ماہر عضویات بیان کرتا ہے کہ لڑکپن میں درد اعصاب کی وجہ سے مجھے اتھیر سے یہ ہوش کیا گیا تھا۔ راحت نظر کے بالکل تار ایک ہونے اور کانوں میں شور شروع ہونے سے پہلے مجھے ایسا محسوس ہوا کہ کمرے کی چیزیں مجھے بہت دور ہوتی جاتی ہیں اور بہت ہی چھوٹی نظر آرہی ہیں۔ وہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ میرا ایک دوست گر جا میں تھا جب نیند کا اس پر غلبہ ہوا تو اس کو گر جا کا واعظ بندرتیج چھوٹا اور رور ہوتا ہوا محسوس ہوا۔ خود مجھے کلوروفارم کے اثر کی ابتدا میں چیزیں اسی طرح دور ہوتی ہوئی محسوس ہوئیں۔ بعض دماغی امراض میں بھی اسی قسم کے اختلال واقع ہوتے ہیں۔

کیا ہم وہ عضویاتی شرائط متعین کر سکتے ہیں جن کی بنا پر ایک حس کا ابتدائی حسی حجم دوسری حس سے اس قدر مختلف معلوم ہوتا ہے۔ ایسی شرائط کو ہم صرف ناقص طور پر متعین کر سکتے ہیں۔ اس نتیجہ کا ایک باعث یقیناً عصبی سبروں کی

تعداد ہوتی ہے، جو ایک وقت میں خارجی عامل سے متبع ہوتے ہیں۔ جب ایک وقت میں جلد کے بہت سے اعصاب کو گرمی پہنچتی ہے یا بہت سی شکی سطح روشنی سے متاثر ہوتی ہے، ہمارا احساس اس سے بڑا ہوتا ہے، جب کم عصبی سطح متبع ہوتی ہے۔ پرکار کے دو نقطوں سے جو ایک حس ہوتی اگرچہ یہ سادہ معلوم ہوتی ہے، مگر اس کے باوجود یہ ایک نقطہ کے مقابلہ میں بہت بڑی اور کثرت معلوم ہوتی ہے۔ ایک نقطہ کے حس کو ہمیشہ اس کی تیزی سے پہچان سکتے ہیں۔ کتاب کے اسی صفحہ کو اگر ایک آنکھ سے دیکھو تو یہ اس سے بہت چھوٹا معلوم ہوتا ہے، جتنا کہ دو آنکھوں سے معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح سے چاند بھی ایک آنکھ سے چھوٹا معلوم ہوتا ہے، اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس منظر کو اختلاف مناظر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جیمیلڈن نے جس لڑکے کا موتیا بند کا علاج کیا تھا، جب اس کی پہلی آنکھ پر عمل جراحی ہو گیا، تو اس نے خیال کیا جتنی چیزیں نظر آرہی ہیں، وہ بہت ہی بڑی ہیں۔ مگر جب دوسری آنکھ کا عمل جراحی ہوا تو اس نے کہا کہ پہلے اس آنکھ کو بھی چیزیں بڑی معلوم ہوتی تھیں، مگر اتنی بڑی نہیں جتنی کہ پہلی آنکھ کو معلوم ہوئی تھیں۔ اور جب انھیں بزدل کو دو ذیوں آنکھوں سے دیکھا، تو اس نے بیان کیا کہ یہ اس سے دو گونی بڑی معلوم ہوتی ہیں جتنی کہ ایک آنکھ سے معلوم ہوتی تھیں لیکن دو معلوم نہیں ہوتی تھیں۔

ایک سطح کے بعض اجزاء کے احساسات میں جو زیادہ وسعت ہوتی ہے، اور جو ایک قسم کی سطح کو دوسری قسم کی سطح کے مقابلہ میں زیادہ وسعت کا احساس ہوتا ہے، (مثلاً شبکیہ کو جلد کے مقابلے میں) اس کی تو کسی حد تک اسی ایک عامل سے توجہ ہو سکتی ہے۔ یہ ایک تشریحی واقعہ ہے، جو سطحات سب سے زیادہ مکافی حس رکھتی ہیں (مثلاً شبکیہ زبان انگلی کے سرے وغیرہ) ان کے عصبی تنے کی موٹائی غیر معمولی ہوتی ہے، جو سطح کے رقبہ کی مراکئی کو غیر معمولی طور پر بڑی تعداد عصبی ریشوں کی فراہم کرتا ہوگا۔ لیکن محسوس امتداد کے تغیرات کا تناسب ریشوں کی تعداد کے ساتھ کسی خاص قاعدے کا

پابند نہیں ہے۔ آواز دوکانوں کو بہ مقابلہ ایک کان کے دو گوشہ پر حجم معلوم نہیں ہوتی اور مذکورہ بالا تغیرات احساس سے جب ایک ہی سطح کو مختلف حالات میں شہج کیا جاتا ہے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ احساس چند اسباب کے مجتمع عمل کا نتیجہ ہوتا ہے جن میں تشریحی سبب سب سے بڑا ہوتا ہے۔ ایسے اسباب کے تعین کے لئے جہاں کہ مختلف سبب محسوس مکان کی مختلف مقداروں کے احساس کا باعث ہوتے ہیں، بہت سے پیچیدہ اور ذہانت آمیز مفروضے تراشے گئے ہیں۔ آئندہ چل کر ان میں سے بعض واقعات کی ہم تفصیلی طور پر تحلیل کریں گے مگر یہاں ہم پہلے ہی سے اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے ایسے ہیں جن کی تحلیل سے کسی قسم کی کامیابی نہیں ہوتی۔

ترتیب مکانی کا ادراک

اب تک جو کچھ ہم نے ثابت کیا ہے، یا جس کے وجود کے ہم نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ مبہم مکانیت کا احساس ہے، جو ایرالازمی عنصر ہے، جو بلا استثنائے ہماری تمام محسوسات کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اس وحشی عنصر کے تغیرات کی جو ہم نے بہت سی مختلف مثالیں دیں ہیں ان کی غرض صرف یہ تھی کہ اس کی حسی نوعیت واضح ہو جائے۔ ان میں سے بہت کم مثالوں میں ممکنہ کسی زاویہ عقلی عنصر سے جیسے کسی پہلے تجربے کی یادداشت وغیرہ ہے اس کی توجیہ کر سکے گا، اور تقریباً تمام مثالوں میں یہ ایک خاص قسم کا بلا واسطہ نفسی نتیجہ ثابت ہوتا ہے جو ایک خاص قسم کے عصبی پہچ سے پیدا ہوتا۔ اور کل زیر بحث عصبی اعمال اس اعتبار سے ایک دوسرے کے متبابہ ہوتے ہیں کہ ان سے ذہن کو جو حیثیت مجموعی مادہ وسعت کی مکانیت کا احساس ہوتا ہے جس کے اندر کم از کم ابتداء اجزا کی کوئی ترتیب یا تقسیم موجود نہیں ہوتی۔

مکان کے اس طرح ابلا ترتیب کے ہونے کے تصور پر کسی شخص کو تعجب

نہ کرنا چاہئے۔ مکان بغیر ترتیب کے اسی طرح سے ممکن ہے جس طرح ترتیب بغیر مکان کے۔ وہ مکانات جن کا پہلے پہل ادراک ہوتا ہے ان کے اندر جو ترتیب بالقوہ طور پر ہوتی ہے پوری طرح سمجھ میں آنے سے پہلے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ ان مکانوں کے ساتھ نسبتہ پیچیدہ عقلی اعمال سے ترکیب پائے۔ ابتدائی بڑائی جو حسوں کے ذریعہ سے محسوس ہوتی ہے اس کی پائش و تقسیم و جمع اس وقت ہونی چاہئے جب کہ ہم کو ہنوز خارجی دنیا کے حقیقی مکان کا علم نہ ہوا ہو۔ ان اعمال میں مثل اختلاف کو جبہ انتحاب ایک اہم کام انجام دیتے ہیں۔ اور اگرچہ یہ مکانی معطیات حس میں کہیں کوئی نیا مواد جمع نہیں کرتے لیکن یہ ان معطیات کو اس قدر تقسیم و مرتب کرتے ہیں اور موجودہ چیزوں کو مثالی چیزوں کے پیچھے اس طرح چھپا دیتے ہیں کہ کوئی تعجب نہیں ہے اگر بعض مصنف اس قدر سجاوہ کر گئے ہوں کہ یہ خیال کرینے لگے ہوں کہ معطیات حس میں کوئی مکانی قیمت ہوتی ہی نہیں۔ اور چونکہ عقل تقسیم کرتی ہے یہ خود اپنے ذرائع سے ان کو مکانی کیفیت بھی بخش دیتی ہے

یہ دریافت کر چکنے کے بعد کہ ہماری تمام حسیں پر محم ہوتی ہیں (اگرچہ وہ کتنی ہی غیر مربوط اور غیر ممیز کیوں نہ ہوں) اب ہم کو یہ مسئلہ حل کرنا ہے کہ ان بے فہم و صورت مکانوں کو ہم ایک مرتب عالم مکان میں جس کو ہم جانتے ہیں کیونکہ ترتیب دیتے ہیں۔

اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ متعدد حسی مکانوں جن کا کہ ایک باحس وجود کو شعور ہو سکتا ہے جن میں سے ہر ایک اپنے خاص مافیہ سے پر ہوتا ہے محض اس وجہ سے کہ یہ متعدد ہیں ایک دوسرے سے متعین مکانی تعلق قائم کرنے پر مائل ہوں یا وضع و مقام کے اعتبار سے کوئی خاص ترتیب قائم کریں۔ خود اپنے میں ہم اس کو پہچان سکتے ہیں۔ کسی خاص مکانی ترتیب کو فرض کئے بغیر مختلف احساسات ایک وقت میں ہمارے اندر ہو سکتے ہیں۔ اس چشمے کی آواز جس کے قریب میں لکھ رہا ہوں سیدھا کے دھنوں کی خوشبو وہ اطمینان جو ناشتمہ نے میرے اندر پیدا کیا ہے اور اس پیرے گراف کے اندر

میری دلچسپی میرے شعور میں سب کے سب واضح اور الگ الگ ہیں، مگر یہ احساسات کسی طرح بھی ایک دوسرے سے خارج یا ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو نہیں ہیں۔ ان کے مکان باہم ایک دوسرے سے ملے جلتے ہیں اور زیادہ تر مبہم طور پر ایک ہی خارجی دنیا کو پرکرتے ہیں۔ جہاں اوصاف بہت کم مختلف ہوتے ہیں وہاں بھی کچھ ایسی ہی صورت ہو سکتی ہے۔ اگر ہم اپنی ذہنی اور جسمانی حسوں ہی کو لیں تو ایسے لمحے ہوتے ہیں جب ہم بے حرکت لیٹے یا بیٹھے ہوتے ہیں اور ہمارے لئے زمین طور پر اپنی پیٹھ کی لمبائی یا اپنے کندھوں کے اعتبار سے اپنے پاؤں کی جہت معلوم کرنی بہت دشوار ہوتی ہے۔ بہت کوشش سے ہم اپنی توجہ کو اپنے کل وجود پر غیر جانبدارہ تقسیم کر سکتے ہیں اور ایسی حالت میں ہم کو اپنے کل جسم کی شکل ایک واحد شے کے طور پر محسوس ہوتی ہے۔ مگر عموماً ہوتا یہ ہے کہ چند حصے تو شعور میں زیادہ نمایاں ہوتے ہیں اور باقی پر مطلقاً توجہ نہیں ہوتی۔ اور اس حالت میں یہ بات بالکل نمایاں ہوتی ہے کہ ان کے اضافی ترتیب و مقام کے متعلق ہمارا ادراک کسی قدر مبہم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ شعور میں حسی مکافوں کے ہجوم کی باضابطہ ترتیبوں کے لئے ان کے علاحدہ وجود کے علاوہ کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ علت کونسی ہے۔

اگر چند حسی وسعتوں کو ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو اور ایک متعین ترتیب کے ساتھ محسوس کرنا ہو تو ضروری ہے کہ یہ ایک وسیع تر حسی مکان کے اجزاء کے طور پر محسوس ہوں جو ذہن میں سادگی کے ساتھ آن واحد میں آسکتا ہو۔ میرے خیال میں اپنے جسم کا خالص احساس کے ذریعہ سے صحیح طور پر اندازہ کرنے میں جو دشواری ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو مجموعی شے کے طور پر محسوس کرنا بہت دشوار ہے۔ یہ دشواری بالکل اسی قسم کی ہے جیسی کہ ایک وقت میں آگے اور پیچھے کی طرف خیال کرنے کی ہے، جب ہم کو اپنے پاؤں کا شعور ہوتا ہے تو ہم اپنے سر سے غافل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح سے اس میں زمانی تسلسل کا ایک ایسا عمل ہوتا ہے جو آخر الذکر کو وجدانی فعل سے تعمیری فعل میں بدل دیتا ہے۔ تعمیریت کا یہ منفراس سے

بھی زیادہ مقدار میں اور انھیں نتائج کے ساتھ اس وقت موجود ہوتا ہے جب ہم ایسے خارجی مکانون سے بحث کرتے ہیں جو اتنے بڑے ہوتے ہیں کہ ان پر ایک نظر حاوی نہیں ہو سکتی۔ کسی شہر میں مکانون کے اضافی مقام جن کو بہت سی چیمپہ سڑکیں ایک دوسرے سے جدا کرتی ہیں اسی طرح ایسے معلومات سے تیار کیا جاتا ہے جن کا فہم بتدریج ہوتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہمارے احساس میں کم و بیش ابہام ہوتا ہے۔

اس امر کے لئے کہ ایک حس کا ایک بڑے محیط مکان کے جزو کے طور پر اختیار کیا جائے یہ لازمی ہے کہ اس کو ایک متعین مکانی ترتیب میں سمجھا جائے پس احساسات کو مکانی اعتبار سے مرتب کرنے کا مسئلہ اولاً اختیار کا مسئلہ ہوتا ہے اور اختیار کا بھی خالص نہیں۔ کیونکہ ایسی حالت میں ہم موجود مناظر ہی نہیں بلکہ موجود ادازیں بھی لازماً اس قسم کی ترتیب اختیار کر لیتی ہیں جن کے متعلق یہ مشہور ہے کہ ان میں مکانی ترتیب نہیں ہوتی جس سے کسی شے کے متعلق اختیار ہو گا وہ ایک بڑے مکان میں چھوٹا مکان محسوس ہو گا۔ یہ سچ ہے مگر یہ تو بہت ہی ابتدائی قسم کی ترتیب ہے کیونکہ اس مکان کے اندر اس کے مقام کے بالکل ٹھیک ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اور حالات بھی ہوں اور اس امر کے مطالعہ کرنے کا بہترین طریقہ کہ وہ کیا ہیں یہ ہو گا کہ تھوڑی دیر ٹھیر جائیں اور اس کی تحلیل کریں کہ مکانی ترتیب کے کیا معنی ہیں۔

مکانی ترتیب ایک مجرد اصطلاح ہے۔ جن مقرون اور اکات پر یہ حاوی ہوتی ہے وہ تکلیف جہات مقامات مقداریں اور فاصلے ہیں۔ ان میں سے کسی چیز کا مجموعی وسعت سے علاحدہ کرنا ایک حد تک اس وسعت میں ایک ترتیب کو داخل کرنے کا نام ہے۔ اس وسعت کو ان لاتعداد اشیاء میں تقسیم کرنا اس کو بالکل باضابطہ طور پر سمجھنے کے مادی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ چیزیں انفرادی طور پر کیا ہوتی ہیں۔ شروع ہی میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شخص ایک لمحہ کے لئے یہ کہنے میں تامل نہیں کر سکتا کہ ان میں سے بعض اوصاف حس ہوتے ہیں جس طرح سے کہ وہ مجموعی وسعت ہوتی ہے جس کے اندر یہ واقع ہوتے ہیں۔ شکل کو لو۔ ایک مربع ایک دائرہ اور ایک مثلث تین مختلف ارتسام معلوم ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک

اس قدر خاص ہوتا ہے کہ اگر یہ پھر ہمارے سامنے آئے تو ہم اس کو پہچان لیں۔ جب منہ کی طرف سے مریض کا مویہ بند اچھا ہوا اور اس کے سامنے ایک مجسم مثلث اور کرہ لایا گیا تو اس کو ان کی شکل کے فرق کا فوراً ادراک ہو گیا، اگرچہ وہ یہ نہ بتا سکا کہ ان میں کرہ کو نسبتاً اور مثلث کو نسبتاً ہے جس میں اس کو یہ نظر آتا تھا کہ یہ ٹیکس ایک نہیں ہیں۔ یہی حال خطوط کا ہے۔ اگر ہم اپنے ملاحظہ میں خطوط کا پتہ لگائیں تو یہ بات بالکل بعید از عقل ہے کہ انتصابی خط سے افقی خط کی نسبت مختلف نہ ہو۔ اور جب یہ دوبارہ ہمارے سامنے آیں تو یہ شناخت نہ ہو کہ یہ اسی طرح سے مرتسم کر رہے ہیں جس طرح سے پہلے متاثر کیا تھا۔ اگرچہ اس وقت تک ہم کو لفظ انتصابی یا اس کے کسی نصن کے اپنی اس خاص حیثیت کے متاثر کے علاوہ کسی شے کا بھی علم نہ ہو۔ یہی حال زاویوں کا ہے۔ ایک زاویہ منفرجہ ہمارے احساس کو زاویہ حادہ کی نسبت فوراً بالکل دوسری طرح سے متاثر کرتا ہے۔ فصل بھی ایک سادہ حس ہے۔ ایسے خط کی حس جو دو بعید می نقطوں کو ملاتی ہو طویل ہوتی ہے، اگر ہم احساس کو بدل دو تو اس کے ساتھ جو فاصلہ محسوس ہوتا ہے وہ بھی بدل جائے گا۔

اضافات مکانی

لیکن فاصلہ اور جہت کے ساتھ ہم مکانی علاقہ کے کلیہ پر آتے ہیں اور فوراً ہم کو ایسی رائے سے رابطہ پڑتا ہے جو تمام علاقہ کو کل واقعات احساس و تشکل سے قطعاً مختلف بنا دیتی ہے۔ نفسیات میں جن لوگوں کا مسلک افلاطون کا اتباع ہے وہ اضافات کو خالص فکر کی پیداوار خیال کرتے ہیں اور اس اعتبار سے یہ اس حیثیت کے معطیات سے بالکل الگ نوع کے ہیں جس کے اندر ان کے وجود کا ادراک ہوتا ہے۔

لہذا ہم اس مذہب کے پیرو کو اس نقطہ پر یہ کہتا ہوا فرض کر سکتے ہیں

فرض کرو کہ تمہیں بہر خطا اور ہر زاویہ کی علامتہ جس ہو گئی ہے۔ تو اس سے کیا فائدہ ہوا۔ تمہارے لئے بہت اور مفادوں کی توجیہ تو ہنوز باقی ہے۔ تمہیں ان تمام محسوس اشکال کی اضافی مقداروں کی توجیہ کرنا ہے۔ تمہیں ایک دوسرے کی نسبت سے ان کے مقاموں کا تعین کرنا ہے تب کہیں جا کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ تم نے اپنے مکان کو مرتب کر لیا ہے۔ اور ان قینات میں سے ایک بھی نسبت قائم کرنے والے فکر کے عمل کے بغیر نہیں ہو سکتا جس کے یہ معنی ہوں گے کہ تمہاری مکان کی خالص حیثیت کی اصطلاحات میں توجیہ کرنے کی کوشش شروع ہی میں ناکام ہو جاتی ہے مثلاً مقام کبھی جس نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کے اندر کوئی شے داخل نہیں ہوتی۔ یہ صرف ایک ذہبہ ایک خط یا دوسری شکل اور اس کے خارجی محدودوں کے مابین ہو سکتا ہے اور یہ کبھی حسی معطیات کا عنصر یعنی لذات خود خط یا ذہبہ نہیں ہو سکتا پس ہم اقرار لئے لیتے ہیں کہ صرف فکر سے مکان کا معرقل ہو سکتا ہے۔ اور فکر ایسا راز ہفتہ ہے کہ اس کی پرستش تو کی جاسکتی ہے مگر اس کی تہہ تک کوئی نہیں پہنچ سکتا ہے۔

اس مسئلہ کے اس طریق پر عمل کرنے کی کوشش میں یہ تو فائدہ ہے کہ یہ مختصر ہے۔ مگر ہم کو اس طرح کی تعمیل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ہم کو دیکھنا چاہئے کہ آیا ہم اس امر پر صبر کے ساتھ غور کر کے نسبتاً اور زیادہ گہرے نتائج تک نہیں پہنچ جاتے۔

اضافت نہایت ہی کثیر المعنی لفظ ہے۔ اس کے اتنے بہت سے معنوں میں کہ بہ حیثیت ایک مجرد کلی کے اس کا استعمال بہت آسانی کے ساتھ ہمارے فکر کو پریشان کر سکتا ہے۔ لہذا ہم کو ابہام سے بچنے کے لئے ہوشیار رہنے کا کام لینا چاہئے اور جہاں کہیں ہم اس کو استعمال کریں اس امر کو یقینی کر لیں کہ کسی مخصوص جگہ پر اس کا اطلاق کرتے ہوئے اس کے کیا معنی ہیں۔ فی الحال ہم کو مکانی اضافات سے بحث ہے اور کسی اضافت سے نہیں ہے اکثر اضافات ان چیزوں سے بالکل مختلف قسم کے احساسات ہوتے ہیں جن سے یہ علاقہ رکھتے ہیں۔ مثلاً مشابہت جمیلی اور کل شبو کے مابین یا سطر براؤننگ اور

مسٹر اسٹوری کے اشارے کے مابین ہو سکتی ہے۔ خود ان اضافات کے اندر نہ تو خوشبوئے اور نہ شاعری ہے اور جن لوگوں نے اس سے کسی قسم کے بھی حسی معنی منسوب کرنے سے انکار کیا ہے وہ لائق معافی ہیں۔ مگر جس طرح مقدار میں دو عددوں کے مابین نسبت ایک عدد ہیں ہوتا ہے اسی طرح مکانی حلقے میں اضافات اسی قسم کے واقعات ہوتے ہیں جس قسم کے واقعات کے درمیان یہ تعلق کا اظہار کرتے ہیں۔ اگر یہ آخر الذکر دائرہ فطر میں محکوم سے ہوں تو اول الذکر بھی ان کے مابین اور متحدہ ہوتے ہیں۔ جب ہم دو نقطوں کے مابین نسبت جہت کا تذکرہ کرتے ہوں کہ ہماری مراد محض خط کی جس ہوتی ہے جو دو نقطوں کو باہم جوڑتا ہے۔ خط اضافت سے اس کو محسوس کرو گے تو ہم کو اضافت محسوس ہو جائے گی۔ نہ ہم کسی طرح آخر الذکر کو سوائے اس کے کہ اول الذکر کا متخل کرو خیال کر سکتے ہو (اگرچہ وہ کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو) نہ ایک کو دوسرے کی جانب اشارہ کئے بغیر بیان کر سکتے۔ اور جس وقت ہم خط کا تخیل کر چلو گے تو اضافت تمہارے سامنے مکمل طور پر آجائے گی۔ اور آگے کسی شے کے کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح اضافت جہت دو خطوں کے مابین بعینہ مکانی شکل کی وہ خاص حس ہوتی ہے جو ان سے محیط ہوتی ہے۔ اس کو عموماً زادے کی اضافت کہتے ہیں۔

اگر یہ اضافات حسی ہیں تو اسی طرح سے اضافات مقام یا حیثیت بھی حسی ہیں۔ ایک عمودی خط کے بالائی اور زیریں نقطوں کے مابین علاقہ مقام خود وہ خط ہوتا ہے اور اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ ایک نقطہ اور اس کے نیچے کے افقی خط کے مابین اضافات وضع و مقام بہت سے ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں ایک باقی سب سے اہم ہوتا ہے اور اس کو فصل کہتے ہیں۔ یہ حس خیالی ہو یا واقعی ایک عمود کی ہوتی ہے جو نقطہ سے خط تک کھینچا جاتا ہے۔ اگر اس نقطہ سے دو خط کھینچ جائیں اور

۱۔ کل فن ہندسہ اس شدید لمپی سے عالم وجود میں آیا ہے جو ذہن خلوط سے رکھتا ہے۔ خلوط کو بنانے کے لئے ہم مکانون کو ہر سمت سے قطع کرتے ہیں۔

اور ان میں سے ہر ایک انفتی خط کے ایک سرے پر واقع ہو تو اس سے ایک خاص قسم کی
 تھوکنی حس ہوگی۔ اس احساس کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ یہ کل زیر بحث عناصر کے مقامی
 اضافات کا مرکز ہے۔ پھر دیکھو کہ داہنا پن اور بایاں پن بلندی اور پستی جو اپنی نوعیت
 کے اعتبار سے ایک دوسرے سے اور اپنی جنسیت کے اعتبار سے ہر شے سے مختلف ہیں
 اور تمام حواس کی طرح سے ان کو صرف ظاہر کیا جاسکتا ہے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ اگر ہم ایک کعب کو لیں
 اور ایک پہلو پر چوٹی لکھیں اور دوسرے پہلو پر تاج لکھیں اور تیسرے کو سامنا قرار دیں، اور چوتھے
 کو پشت قرار دیں تو الفاظ کی کوئی شکل ایسی باقی نہیں رہتی، جس سے ہم دوسرے شخص سے
 یہ بتا سکیں کہ ان میں سے کون داہنا ہے اور کون بایاں ہے۔ ہم صرف یہ اشارہ
 کر کے کہہ سکتے ہیں کہ یہ داہنا ہے، وہ بایاں ہے بالکل اس طرح سے جس طرح سے
 ہم کہیں کہ یہ سرخ ہے اور وہ نیلا ہے۔ اگر دو نقطے ایک دوسرے کے پہلو پہ پہلو
 نظر آتے ہیں تو ان میں سے ایک ہمیشہ اس قسم کے احساسات سے متاثر ہوتا ہے۔
 اور دوسرا اس سے برعکس احساسات سے۔ یہی بات ہر خط کے سروں پر
 صادق آتی ہے۔

لے۔ میرے خیال میں واقعات کی اس آخری قسم کی طرف کانٹ نے سب سے پہلے توجہ دلائی تھی
 یہ بتانے کے بعد دو مخالف کروئی مثلث ایک جوڑ دستاؤں کے دو دستانے، دو مرغوں کے جو
 مخالف جھٹوں میں گھومے ہوئے ہوں داخلی تعینات بعینہ یکساں رکھتے ہیں یعنی ان کے حصوں
 کا تعین ایک دوسرے کی نسبت سے ایک ہی قانون سے ہوتا ہے اس لئے ان کو مثنی خیال
 کرنا چاہئے، وہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ ان کے باہم انطباق کے ناممکن ہونے کی وجہ سے ہم اس
 امر پر مجبور ہیں کہ تناسب جوڑے کی ہر شکل سے اس کا خاص فرق منسوب کر دیں جو صرف
 اس کے حصوں کے خارجی تعین یا علاقہ پر مشتمل ہو سکتا ہے جو ان کو ایک دوسرے سے نہیں
 ہوتا بلکہ اس کل مکان سے ہوتا ہے جو خارج میں موجود ہوتا ہے اور اس کی برکار کے نقطے
 مطلقاً دئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس ناقابل تعقل فرق کا ادراک صرف داپنے اور بائیں کی
 نسبت سے ہوتا ہے جو فوری وجدان کا معاملہ ہے، ان آخری الفاظ میں کانٹ وہ سب کچھ
 ظاہر کر دیتا ہے جو بحیثیت حواس کے اوپر اور نیچے اور داہنے اور بائیں سے ہماری ملاو

لہذا اس میں ذرائع تک نہیں ہے کہ مقداروں کے علاوہ تمام مکانی اضافات خالص حسی معروضات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتیں۔ مگر مقدار۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس تنگ حلقہ سے متجاوز ہے۔ اوقات اعداد و شدتوں اور اوصاف میں یا اور نیز مکانات میں زیادتی و کمی کی اضافات ہوتی ہیں۔ پس یہ ناممکن ہے کہ اس قسم کی اضافات ایک خاص قسم کے محض مکانی احساس کا باعث ہوں۔ اس بات کو ہمیں تسلیم کرنا چاہئے۔ اضافت مقدار عام ہے اور یہ شعور کے بہت سے کلیات میں آتی ہے۔ حالانکہ اور اضافات جن کا ہم نے ذکر کیا ہے خاص ہیں اور صرف مکان میں ہوتی ہیں۔ جب ہماری توجہ چھوٹے خط سے بڑے خط کی طرف یا چھوٹے دہیتے سے بڑے دہیتے کی طرف یا ہلکی روشنی سے تیز روشنی کی طرف نکلے نیلے رنگ سے گہرے نیلے رنگ، نارنج کی آواز سے سریش کی آواز کی طرف منتقل ہوتی ہے تو ترکیبی راحت شعور میں اس تغیر کے ساتھ فرق کا خاص احساس ہوتا ہے جس کو ہم زیادہ کی حس کہتے ہیں۔ مثلاً زیادہ لہائی زیادہ وسعت زیادہ روشنی زیادہ نیلا رنگ زیادہ حرکت۔ زیادہ کمی اس تغیری حرکت کا اس کے لوازم کہتے بھی مختلف کیوں نہ ہوں ہمیشہ یکساں ہونا لازمی ہے ورنہ تو ہر حالت میں ہم اس کو ایک نام سے موسوم نہ کریں گے۔ جب ہم ایک چھوٹے انتہائی خط سے بڑے انتہائی خط پر آتے ہیں یا چھوٹے مربع سے بڑے دائرے پر آتے ہیں تو اس وقت بھی ہم کو یہ حس اسی طرح سے ہوتی ہے جس طرح اس وقت ہوتی ہے جب ایک ہی قسم کی چھوٹی شکل سے بڑی شکل کی جانب توجہ کرتے ہیں۔ مگر جب شکلیں ایک ہی قسم کی ہوتی ہیں اس وقت ہمارا شعور اضافت زیادہ واضح ہوتا ہے۔ اور یہ اس وقت سب سے زیادہ واضح ہوتا ہے جب ہم اپنی عملی توجہ سے کام لیکر پہلے خط یا شکل کے ایک حصے کو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ہے۔ لیکن اس کا جو یہ خیال ہے کہ شکلوں کے مابین ان تقابلوں میں خارجی مجموعی مکان کا لحاظ رکھنا ضروری ہے یہ صحیح نہیں ہے خود ہمارے جسم کی اضافت کافی ہوتی ہے۔

دیکھتے ہیں اور پھر کل کو۔ اس حالت میں کل کا زیادہ حصہ حیثیت مکان کے ایک علیحدہ جزو ہونے کے نمایاں سمجھ میں آ جاتا ہے۔ اسی قسم کی قطعی جس اس وقت ہوتی ہے جب ہم ایک خط کو دوسرے خط یا ایک شکل کو دوسری شکل پر رکھ کر دیکھ سکتے ہیں۔ زیادہ کی پیمائش کی اس لازمی شرط نے بعض حضرات کو یہ خیال کرنے پر مجبور کیا ہے کہ خود یہ احساس ہر حالت میں ایک پر دوسرے کو رکھ کر دیکھنے کے واقعی تجربہ سے پیدا ہوا ہے۔ غالباً یہ رائے بالکل صحیح نہیں ہے۔ لیکن ہماری موجودہ غرض ہے اس کو کوئی تعلق نہیں ہے۔ جس حد تک مکانی حس کی تقسیمات کا پوری طرح پر ایک دوسرے کے مقابلہ میں اندازہ ہونے کا سوال ہے ایک حصہ کو لازماً دوسرے حصہ پر رکھ کر دیکھا گیا ہو گا اور اس سے ذہن کو نمایاں زیادتی کا احساس ہونا ضروری ہے۔ جس حالت میں ہم صرف ہی محسوس کرتے ہیں کہ ایک حصہ بہم طور پر بڑا یا چھوٹا ہے تو ذہن ضرور ایک حصے سے دوسرے حصے پر سرعت کے ساتھ توجہ کرتا ہے اور اس کو زیادتی کا فوری احساس لازمی ہے۔

اس طرح پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے کل مکانی علاقوں کی توجیہ کر لی ہے اور ان کو اپنے ذہن کے لئے واضح بنا لیا ہے۔ یہ خاص خطوط خاص زوایا خاص اشکال تغیر یا واضح زیادتی کی صورت میں (دو شکلوں کو ایک دوسرے پر رکھ کر دیکھ لینے کے بعد مکان کے خاص زائد حصوں کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ یہ نسبتی حس واقفاً پیدا ہو سکتی ہیں مثلاً جب مہندس اپنی پنسل سے ادھر ادھر نئے خطوط کھینچتا ہے تاکہ اس کے اجزاء کے اضافات ثابت کرے، یا پھر یہ خطوط کے تصور کی استحضارات ہو سکتے ہیں جو فی الحقیقت کھینچے نہیں جاتے۔ مگر بہر حال ان کا ذہن میں داخل ہونا مکان زیر غور کی زیادہ سی تقسیم اور اس کے زیادہ وقوف اور بہتر پیمائش کے مساوی ہے۔ پس تقسیمات و اجزاء کا شعور میں لانا اس کل عمل پر متکل ہوتا ہے جس سے کہ ہم مجموعی وسعت کے بہم احساس سے وسعت کے تفصیلی دونوں طرف آتے ہیں جس قدر کثرت سے تقسیمات ہوتی ہیں اسی قدر بہتہ و کامل وقوف ہوتا ہے مگر جس حد تک کل تقسیمات بذات خود حس ہوتی ہیں اور کسی یا زیادتی کا احساس ہی جہاں خود ایک شکل نہیں بنی ہوتا ہے

کم از کم شکل کی دو حصوں کے مابین تغیر کی حس ضرور ہوتا ہے اس لئے یہ نتیجہ نکلتا ہے
 با وصف اس کے جو کچھ کہ ہم اب تک اس کے خلاف دیکھتے ہوں کہ کل مکانی
 علم فی نفسہ حسی ہوتا ہے اور جب حسی وحدت شعور میں مجتمع ہوتی ہیں تو کوئی
 نیا مادی عنصر فوق الحسی ذریعہ سے ان میں نہیں آتا۔

اب سوال اجزا کے شعور میں لانے کا ہے۔ اب ہم اس کی طرف
 متوجہ ہوتے ہیں۔ یہ شعور میں تین پہلوؤں کے تحت آسکتے ہیں اول مقام
 دوسرے قامت تیسرے شکل۔

لے۔ بہت سے لوگوں کو ایک اضافت کو محض ایک خط اور ایک خط کو محض ایک حس
 کہہ دینا عجیب معلوم ہوگا۔ ہم کسی ایک اضافت کے متعلق مثلاً اس اضافت کے متعلق جو
 دو نقطوں کے مابین ہوتی ہے بہت کچھ آسانی سے یکہہ سکتے ہیں۔ ہم اس خط کو جو ان
 دو نقطوں کو ملانا ہے تقسیم کر سکتے ہیں اس کو پہچان سکتے ہیں اس کا اطلاق کر سکتے ہیں اور
 اس کی اضافات کا نئے خطوط وغیرہ کھینچ کر پتہ چلا سکتے ہیں۔ مگر اس تمام محنت کو جو
 اضافت کی واقعیت سے کچھ بھی تعلق نہیں ہے۔ درحقیقت اس کو اگر کچھ کہا جائے تو بے انصافی
 نہ ہوگی۔ اور حقیقت میں اس بات کا سمجھنا بالکل آسان ہے کہ کیوں ہم میں سے اکثر یہ محسوس
 کرتے ہیں کہ خط اضافت کی نسبت واضح شے ہے۔ خط چوڑا یا پتلا نیلا یا سرخ ہوتا ہے جس کو
 ہمارے تجربے کے دوران میں کبھی یہ شے بتاتی ہے اور کبھی وہ شے بتاتی ہے۔ اس لئے
 یہ ان عوارض سے آزاد ہوتا ہے۔ پس اس کے متعلق یہ دیکھنے کے بعد کہ یہ ان حسی اوصاف
 میں سے کوئی ساجھی نہیں ہے آخر میں ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ کچھ ایسی شے ہے جس کی اس کے
 علاوہ اور کسی طرح سے تعریف نہیں ہو سکتی کہ اس سے ہر قسم کے حسی اوصاف کا انکار کر دیا جائے
 اور جس کے محسوس ہونے کے لئے اضافت پیدا کرنے والے خیال کے پراسرار فعل کی ہی
 ضرورت ہو۔

دوسری وجہ اس کی کہ ہم مکانی اضافت کو محض احساس خط یا زاویہ کے علاوہ سمجھتے
 ہیں یہ کہ دو مقاموں کے درمیان ہم بالعموم طور پر جتنے چاہے خطوط اور زاویے بنا سکتے
 ہیں یا اپنی اغراض کے مناسب جتنی اضافات چاہیں دریافت کر سکتے ہیں۔ اس غیر محدود

مقامیت کے معنی

فی الحال ہم اپنی توجہ کو مسئلہ مقام کی طرف محدود رکھتے ہیں اور شروع سے اس واقعہ کو لیتے ہیں کہ ایک ذی حس سطح ہے جس پر صرف دو نقطوں کو خارج سے پہچان ملا ہے۔ پہلے یہ دیکھنا ہے کہ یہ نقطے ایک دوسرے کے پہلو پہلو اس طرح سے کیونکر محسوس ہوتے ہیں کہ ان کے مابین ایک مکانی وقفہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کے لئے ہمیں پہلے دو چیزوں کا شعور ہونا چاہئے۔ اول تو متہبجہ نقطوں کے دو ہونے کا دوسرے غیر متہبجہ وقفہ کی وسعت کا۔ دومی کی حس اگرچہ ضروری ہے مگر مکانی علیحدگی کی کافی شرط نہیں ہے۔ مثلاً ہم ایک ہی جگہ دو آوازوں کا پتہ لگا سکتے ہیں یا ایک ہی لیمونڈ میں شیرینی اور ترشی کو محسوس کر سکتے ہیں۔ جلد کے ایک نقطہ میں گرمی و سردی گولائی اور بکریلے پن وغیرہ کو محسوس کر سکتے ہیں۔ ہر قسم کے امتیاز میں دو احساسوں کے دو ہونے کی شناخت ذہن کے لئے اس حد تک ہل ہوتی ہے جس حد تک احساسات بہ اعتبار کیفیت ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ہم کو دو متہبجہ نقطوں سے بعینہ یکساں اوصاف کی حس ہو تو لازماً یہ ذہن کو ایک محسوس ہوں گے اور ان میں مطلقاً امتیاز نہ ہوگا۔ اور اسی بنا پر ظاہر ہے کہ ان کا مقام مستعین ہوگا۔ کمر کے اوپر دو نقطے اگر چار سینٹی میٹر کے فاصلہ پر لئے جائیں تو ان میں کسی قسم کا کیفی تقابل نہیں ہوتا، اور ان کی محسوس ل کر ایک ہو جاتی ہیں۔ برخلاف اس کے شبکیہ پر ایسے دو نقطے جن کے مابین بیس ملی میٹر سے بھی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) امکان کا احساس جب ہم عام طور پر انسانی مقام کا ذکر کرتے ہیں، چارے الفاظ کو متاثر کرتا ہے اور ہم کو یہ فرض کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک بھی ایک ذرا دے یا ایک خط کے پوری طرح مساوی نہیں ہو سکتا۔

کم فصل ہوتا ہے اس قدر مختلف معلوم ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کے دو ہونے کا فوراً احساس ہو جاتا۔ اب غیر مشابہ ہونے کے یہ احساسات جو جب کہ ہم کمر کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ پر آتے ہیں تو اس قدر آہستہ پیدا ہوتے ہیں اور جو زبان اور انگلی کے سروں پر بہت تیزی اور شبکیہ پر ناقابل بیان سرعت سے پیدا ہوتے ہیں یہ کیا ہیں۔ کیا ہم ان کی نوعیت اصلی کے متعلق کچھ معلوم کر سکتے ہیں۔

اس کا سب سے زیادہ نظری و فوری جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف احساس محض مقام کے اختلاف سے تعلق رکھتا ہے۔ ایک جرمین عضویاتی کے الفاظ میں جس کی نفسی طبیعیات بہت کچھ دین منت ہے۔

”سوں کا مقام شروع ہی سے محسوس ہوتا ہے۔ ہر حس شروع سے ہی مکانی کیفیت سے متاثر ہوتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ کیفیت کسی خارجی وصف کی طرح سے نہیں ہے جس کا جس میں کسی بلند تر ملکہ ذہنی سے اضافہ ہوتا ہو۔ بلکہ اس کو ایسی کیفیت سمجھنا چاہئے جو فطرۃً خود حس کے اندر موجود ہوتی ہے۔“

بائیں ہمہ جب ہم اس جواب پر غور کرتے ہیں تو ایک لاینحل منطقی دشواری پیش آتی ہے۔ کوئی منفرد حس بذات خود وضع و مقام کے شعور کے مساوی نہیں ہو سکتی۔ فرض کر دو کہ نقطہ کے علاوہ کبھی کوئی شعور پیدا نہیں ہوا ہے۔ کیا یہ کبھی ممکن ہے کہ یہ یہاں یا وہاں کے خاص احساس کا باعث ہو جائے۔ یقیناً نہیں۔ صرف جب ایک دوسرا نقطہ پیدا ہوتا ہو محسوس ہوتا ہے اس وقت اوجی شیخ دائیں بائیں کا تعین ہوتا ہے اور یہ تمام تعینات اس دوسرے نقطہ کی نسبت سے ہوتے ہیں۔ پس ہر نقطہ کی جگہ کا تعین اس شے کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو یہ نہیں ہوتا یعنی دوسرے نقطہ کے ذریعہ سے۔ اس کے معنی بالکل یہ ہیں کہ وضع و مقام کے اندر فی نفسہ کچھ نہیں ہے اور اگرچہ مطلق بڑائی کا احساس ہو سکتا ہے مگر احساس مقام کی واحد اور محدود حس کا داخلی عنصر نہیں بن سکتا جس معنی کی تحریر کا ہم اوپر اقتباس درج کرتے ہیں

خود وہ اس اعتراض کو تسلیم کرتا ہے صفحہ ۳۵ اور یہ کہتا ہے جن حصوں کا اس طرح
ابندہ ہی سے مقام متعین ہوتا ہے ان کا تعین مقام خود انہیں تک ہوتا ہے،
شعور کو اس کا استحضار نہیں ہوتا کیونکہ شعور ہنوز موجود نہیں ہوتا۔ اولاً یہ کل باہمی
اضافات سے محروم ہوتے ہیں۔ مگر اس طرح ایک حس کا بجائے خود مقام ہونا
اس امکان یا قرینہ سے کچھ زیادہ نہیں ہوتا کہ جب اور شعرا ایل پوری ہو جائیگی
تو اس کا مقام واضح و بین طور پر محسوس ہونے لگے گا کیا اب ہم محض اس قسم کے
قرینہ یا امکان کے متعلق کچھ دریافت کر سکتے ہیں، قبل اس کے کہ یہ اپنے
بعیدی ثمرات ترقی یافتہ شعور میں لائے۔

مقامی علامات

شروع ہی سے یہ بات معلوم ہو جانی چاہئے کہ جلد اور اعصاب کی ہر حس
ایسا معلوم ہوتا ہے اپنے مقام بدن سے ایک خاص قسم کا احساس حاصل
کرتی ہے جو اس کو دوسری جگہ نہیں ہوتا۔ اور بدلتا ہوا ایسا معلوم ہوتا ہے
کہ یہ احساس اس جگہ کے ادراک سے بالکل جدا گانہ شے ہوتا ہے۔
ونٹ کہتا ہے۔

اگر انگلی سے ہم پہلے رخسار سے اور پھر تیشلی کو چھوئیں اور ہر بار
ٹھیک اتنا ہی زور صرف کریں تو اس کے باوجود بھی حس میں ایک بین فرق
نظر آتا ہے۔ اسی طرح جب تیشلی اور ہاتھ کی اٹی جانب گئے اور گردن سینہ
اور کمر مختصر یہ جگہ کے کوئی سے دو بعیدی حصوں کا باہم مقابلہ کیا جاتا ہے تو
فرق معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ برائیں اگر غور سے مشاہدہ کریں تو معلوم ہو گا کہ جو
مقام باہم خاصے قریب بھی ہوتے ہیں ان میں بھی بہ اعتبار ان کے
احساس کی کیفیت کے فرق ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنی جلدی سطح کے ایک نقطہ
سے دوسرے نقطے پر آئیں تو ہم اپنے احساس میں بالکل تدریجی اور مسلسل تغیر

پاتے ہیں اگرچہ حس کی خارجی نوعیت میں کسی قسم کا فرق واقع ہوا ہو۔ حتیٰ کہ جسم کی مخالف سمت میں ملابقی نقاط کی حسیں اگرچہ مشابہ ہوتی ہیں مگر بعینہ یکساں نہیں ہوتی۔ مثلاً ہم اول تو ایک ہاتھ کی پشت کو چھوتے ہیں پھر دوسرے ہاتھ کی رسم دیکھتے ہیں کہ دونوں کی حس کیفیت کے لحاظ سے الگ الگ ہے۔ یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ اس قسم کے فرق محض تمیز کی بنا پر ہوتے ہیں اور یہ کہ ہم حسوں کو اس بنا پر مختلف سمجھتے ہیں کہ ہم ان میں سے ہر ایک کے متعلق اپنے ذہن میں یہ سمجھتے ہیں کہ اس کا مقام اوروں سے مختلف ہے۔ اپنی توجہ کو کافی طور پر تیز کر کے اور اس کو صرف کیفیت احساس کی طرف مبذول کر کے ہم ان کے مقام کے خیال کو ذہن سے بالکل خارج کر سکتے ہیں اور اس سے باوجود بھی فرق نمایاں طور پر محسوس ہوتے ہیں۔

آیا یہ مقامی احساس کے اختلافات بتدریج ایک دوسرے میں عبور کر جاتے ہیں یا نہیں؟ اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ گوہم جا۔ نتے ہیں (ونٹ اسی سلسلہ میں کہتا ہے) کہ

”جب ہم جلد کے ایک نقطے سے اس کے متصل دوسرے نقطے پر آتے ہیں تو یہ بہت مختلف سرگمتوں سے متغیر ہوتے ہیں۔ جن حصوں کا احساس اس زیادہ نازک ہوتا ہے اور جو حصے زیادہ ترس کے لئے استعمال ہوتے ہیں مثلاً انگلی کے سرے ان کو بالکل ہی تیزب کے نقطوں کے مابین حس کا فرقی بہت نمایاں محسوس ہوتا ہے۔ حالانکہ کمتر حساس حصوں میں جیسے بازو و کمر ٹانگیں وغیرہ ہیں اختلافات حس کا مشاہدہ صرف دور کے نقطوں میں ہو سکتا ہے۔“

داخلی اعضا بھی اپنی اپنی حس کی مخصوص کیفیت رکھتے ہیں۔ ورم گردہ ورم جگ سے مختلف ہوتی ہے۔ جوڑوں اور عضلی رباہات کے درمیان مختلف ہوتے ہیں۔ انت کے اعصاب میں جو درد ہوتا ہے وہ جلن کی تکلیف سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ مگر ان فرقوں کے مابین نہایت اہم اور عجیب و غریب شباهتیں بھی پائی جاتی ہیں داخلی درجن کے مرکز کو دیکھ نہیں سکتے اور جن کے جاننے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں سوائے اس کے کہ درد کی نوعیت میں اس کو ظاہر کر دے وہ بھی وہیں محسوس ہوتے ہیں جہاں کہہ رہے ہیں۔ معدے گردے جگر پسترد

وغیرہ ہڈیوں دماغ اور اس کے پردوں کی بیماریوں کو ان کے صحیح مقام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ بعضی تشکیلیں پورے عصب کے طول میں ہوتی ہیں۔ اس قسم کی مقامیتیں جیسی کہ انتصابی جبہ یا عبقی درد سر کی ہوتی ہیں جو داخل جہ کے اندر محسوس ہوتا ہے، وہ ہم کو یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور کرتی ہیں کہ وہ حصے جو ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں خواہ داخلی ہوں یا خارجی، محض قربت کی بنا پر ان کے احساس میں ایک ایسی خصوصیت ہوتی ہے جس کی بنا پر ان کی حسیں باہم مشابہ ہوتی ہیں اور جو ان کی قربت کی علامت کا کام دیتی ہے۔ علاوہ برائیں مکانی رنگ اس قدر قوی ہوتے ہیں کہ ہم اس کے ساتھ کے اور اک کی حسی کیفیت کے تمام اختلافات کے باوجود اس کو پہچان لیتے ہیں۔ سردی و گرمی میں بعد المشتقین ہے۔ لیکن اگر رخسار پر دونوں واقع ہوں تو ان کے ساتھ کچھ ایسی شے مل جاتی ہے جو ان کو اس اعتبار سے بعینہ ایک کر دیتی ہے جس طرح اس کے برعکس، باوجودیکہ سردی جہاں کہیں بھی ہو سردی ہی ہوتی ہے جب یہ ہم کو پہنچتی اور پھر رخسار پر ہوتی ہے تو کسی نہ کسی قسم کا فرق محسوس ہوتا ہے جس کی بنا پر دونوں تجربے علحدہ رہتے ہیں۔

لے۔ ان واقعات کے تشریحی اور عضویاتی اسباب کے متعلق ہم ہنوز بہت کم واقف ہیں۔ اور اس کم کے یہاں بیان کرنا ضرورت نہیں۔ شبکیہ کی صورت میں دو بڑے مغز دماغ قائم کئے گئے ہیں۔ ونٹ نے لونی حیت کے تغیرات کی طرف توجہ دلائی ہے جو شبکیہ سے اس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب رنگین شے کی مثال قعر سے حوالی کی طرف جاتی ہے۔ رنگ بدل جاتا ہے اور زیادہ گہرا ہو جاتا ہے۔ اور تغیر بعض جہات کے مقابلہ میں بعض میں زیادہ مزید ہوتا ہے۔ لیکن عام طور پر یہ تغیر اس قدر ایسا ہوتا ہے جس کو ہم قطعاً محسوس نہیں کرتے۔ ہم آسان کو ہر جگہ کھلا نیلا محسوس کرتے ہیں، اور نیلے رنگ کی حس کے تغیرات کو ہم خارجی رنگ کے ذوق خیال نہیں کرتے بلکہ اس کے مقام کے فرق سمجھتے ہیں۔ دوسری طرف لوٹنے سے

اب ہم اس سوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو ایک لمحہ پیشتر مرتب ہوا تھا۔ کیا یہ محض کیفیت احساس کے فرق جو مقام کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں مگر جن میں سے کسی کو بھی دراصل حسی طور پر بجائے خود وضع و مقام سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، ان رجحانات پر مشتمل ہو سکتے ہیں، جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں جو ان مقامات میں جس سے کہ یہ تعلق ہوتے ہیں وضع و کیفیت کے اور ایک کی شرائط ہوتے ہیں۔

مکانات کے سلسلے کے منبر الفاظ کے ایک مجموعہ کے ابتدائی حروف نظام مکانی سے کوئی داخلی و اصلی تعلق نہیں رکھتے مگر اس کے باوجود یہ ہمارے اس علم کے شرائط ہوتے ہیں کہ سلسلے میں کا کوئی مکان کہاں ہے یا لغت میں کوئی لفظ کس جگہ ہے۔ کیا احساس زیر بحث کے تغیرات اس قسم کے نشانات ہو سکتے ہیں جو کسی طرح سے بھی دراصل اس مقام کی حیثیت کو ظاہر نہیں کرتے، جس سے کہ یہ منک ہوئے ہیں بلکہ بقول برکلی یہ ہماری اس کی طرف ایک عادی رشتہ کے ذریعہ سے رہبری کرتے ہیں، اکثر مصنفین نے بلا تامل اس کا جواب اثبات میں دیا ہے۔ لوٹنر ہے جس نے اپنی لمبی نفسیات میں سب سے پہلے ان حوالوں کو اس طرح سے بیان کیا ہے اس نے ان کو مقامی علامات کے نام سے موسوم کیا تھا۔ یہ اصطلاح جرمنی میں عام طور پر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) نے اس خاص رجحان کی طرف اشارہ کیا ہے جو شبکیہ کے ہر خاص نقطہ سے ظاہر ہوتا ہے یعنی یہ ڈبیلے کی ایسی حرکات کا باعث ہوتا ہے جو پہنچ کرنے والی شے کی تمثال کو اس نقطہ سے قدر کی طرف لے جائیں گی۔ حرکت کے ہر لمحہ رجحان کے ساتھ (ہر واقعی حرکت کی طرح سے) ہم حسیات کا ایک خاص تغیر وابستہ فرض کر سکتے ہیں۔ اسی تغیر پر ہر نقطہ کی تمثال کا خاص مقامی اثر مشتمل ہوگا۔ سلسلے کی نفسیات بھی دیکھو صفحہ ۱۱۸ تا صفحہ ۱۲۱ پر و فیئر ارڈمان نے حال ہی میں یہ دعوے کیا ہے کہ ہر مقام احساس کی ایسی باطنی کیفیات کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ انکا راگرچہ انھوں نے شد و مد سے کہا ہے۔ مگر میں قائل نہیں ہو سکا۔ میں تو کہوں گا کہ جلد یہ کیفیات وضع ہوتی ہیں۔ جہاں پر شبکیہ کی طرح سے یہ اس قدر وضع نہیں ہوتیں، تو امتیازیں دشواری پیش آتی لازمی ہے، کیونکہ توجہ کی اس تحویل کے لئے تربیت نہیں ہوتی ہے۔

راج ہو گئی ہے اور مقامی علامت کے نظریہ کا ذکر کرتے ہوئے آئندہ میری مراد ہمیشہ وہ نظریہ ہوگا جو اس امر کا انکار کرتا ہے کہ حس کے اندرونی مقامیت اور ذاتی مکانی ترتیب کا کوئی عنصر ہو سکتا ہے یا ایسی کوئی کیفیت ہو سکتی ہے جو ہم کو براہ راست اور بغیر کسی مزید یکھڑے کے اس بات سے مطلع کر دیتی ہو کہ میں یہاں ہوں یا وہاں ہوں۔

اگر صورت حال یہ ہے اور ایسا ہونا بہت ممکن ہے کہ ہم بھی اجماعاً خود کو مقامی علامات کا نظریہ قبول کرنے پر آمادہ ہاتے ہیں تو ہمیں چند باتوں کو صاف کر دینا لازمی ہے۔ اگر کوئی علامت ہم کو اس شے کی طرف لے جاتی ہے جو اس سے مراد ہے تو ضروری ہے کہ ہمارے پاس اس شے کے جاننے کا کوئی اور ذریعہ بھی ہو۔ یا تو اس شے کا پہلے تجربہ ہو چکا تھا جس کا یہ علامت بھی اس وقت جزو تھی۔ یعنی ان میں اختلاف ہے۔ یا یہ جیسا کہ ریڈ کہتا ہے یہ فطری علامت ہے یعنی وہ احساس جو جس وقت دماغ میں پہلے پہل داخل ہوتا ہے اپنی خلقی ثبوتوں کی بنا پر اس شے کا وقوف پیدا کرتا ہے جو ہنوز ہفتہ پڑی تھی۔ مگر دونوں حالتوں میں علامت اور چیز ہوتی ہے اور وہ شے دوسری ہوتی ہے جس مثال سے اب ہم کو تعلق ہے اس میں علامت احساس کی ایک کیفیت ہوتی ہے اور شے وضع مقام کی۔ اب ہم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ایک نقطہ کی حیثیت مقامی دوسرے نقاط کے وجود سے ظاہر و آشکارا ہی نہیں ہوتی بلکہ پیدا ہوتی ہے جن کے ساتھ اس کا ایک متعین مکانی علاقہ ہوتا ہے۔ اگر علامت کوئی ایسی شین ہوتی ہے جس کو یہ چلا دیتا ہے اور اس طرح یا تو نقطوں کا شعور پیدا کرتا ہے یا ناطق کا یا دونوں کا تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اپنے کام کو پوری طرح سے انجام دیتی ہے اور ہم پر وہ حیثیت مقامی ظاہر کرتی ہے جس کی ہم کو جستجو ہوتی ہے۔

مگر اس قسم کی مشینہری سے ہم پہلے ہی سے واقف ہیں۔ یہ نظام عصبی کے قانون عادت سے نہ تو کچھ زیادہ ہے اور نہ کم۔ جب ذی حس سطح کا کوئی

نقطہ اور نقطوں کے ساتھ یا اس سے ذریعہ پہلے یا ذرا بعد اکثر متہیج ہوا ہو، تو اس کے اور اس کی عصبی مرکزوں میں اس امر کا رجحان ہوگا کہ ہیجان کو دوسرے نقطوں کے عصبی مرکزوں میں بھی متفرق کر دیں۔ ذہنی اعتبار سے اگر اس پر غور کیا جائے یہ بالکل اس کے مساوی ہے اگر ہم یہ کہیں کہ پہلے نقطہ کا خاص احساس کل حلقہ کے احساس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے جس کے نتیجے سے خود اس کے ہیجان کا عادیہ انتلاف رہا ہے۔

معدے کی مثال لو۔ جب شمرامیف کو زور سے دبایا جاتا ہے، جب بعض عضلات منقبض ہوتے ہیں وغیرہ تو معدہ دب جاتا ہے اور اس کی خاص مقامی علامت شعور میں دوسرے دبے ہوئے حصوں کی مقامی علامات کے ساتھ متہیج ہو جاتی ہے۔ مجتمعہ ہیجان کی بنا پر مجموعی وسعت کی بھی آیا جس ہوتی ہے اور انہیں میں کہیں معدے کا احساس بھی معلوم ہوتا ہے۔ فرض کرو اس کے بعد معدے میں کسی غیر میکائی سبب سے درو پیدا ہو جاتا ہے۔ اس پر معدے کی مقامی علامت کا بھی رنگ ہوگا۔ اور جو عصبی مرکز اس کی آخری احساس کے معاون ہوں گے وہ اس مرکز کو متہیج کر دیں گے جو جلدی اور عضلی احساسات کا معاون رہا ہے، جن کا اس کے ساتھ اس وقت عادیہ انتلاف ہوتا تھا، جب ہیجان میکائی ہوتا تھا۔ اس مجموعہ سے وہی خاص قسم کی وسعت پیدا ہوگی۔ مختصر یہ کہ معدے کی حس میں کوئی نئے ایسی ہے جو ہم کو اس مجموعی مکان کو یاد دلاتی ہے جس کی شکلی اور شمرامیفی حسین بھی ایک جزو رہی ہیں، یا اگر اور زیادہ اختصار کے ساتھ بیان کیا جائے تو یہ ان آخر الذکر اعضاء کے قرب و جوار کی طرف ذہن کو منتقل کرے گی۔

لے۔ ممکن ہے کہ خود داخل جملہ میں الم کے مقام کا تعین مقامی علامات کے ایسے ہی باریک انتلاف کا نتیجہ ہو، اور اس کے پاس کے حصوں میں ان کی کیفی مندرجہ بہت کا نتیجہ ہو، اگرچہ یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ انتلاف اور مشابہت دونوں کی یہاں ایک ہی عصبی بنیاد ہو سکتی ہے۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ جسم کے ان حصوں سے کسی اعصاب

اب ہم ایک سطح پر دو متبجہ نقطوں کی صورت کی طرف لوٹتے ہیں جن کے مابین ایک غیر متبجہ حصہ ہوتا ہے۔ گزشتہ تجربہ کا عام نتیجہ یہ تھا کہ جب ان دونوں میں سے کوئی ایک نقطہ کسی خارجی شے سے متاثر ہوتا تھا تو وہ شے اس کے گرد و پیش کے حصوں کو بھی متاثر کرتی تھی۔ اس طرح ہر نقطہ اپنی مقامی علامت کے ساتھ اپنے ارد گرد کے نقطوں سے ایک دائرے کے ساتھ اکتلاف رکھتا ہے۔ جوں جوں دائرہ وسیع ہوتا ہے، اکتلاف کی قوت کم ہو جاتی ہے۔ ان میں ہر نقطہ اپنے دائرے کو بیچ کرے گا مگر جب دونوں ایک ساتھ بیچ ہوں تو قوی بیچارہ وہ ہوگا جو دونوں کے مجموعی انعکاسات کی بنا پر ہوگا۔ اب جو حصہ دو متبجہ نقاط کو منسلک کرتا ہے یہی وہ حصہ ہے جو دونوں دائروں کے مابین مشترک ہے۔ لہذا اس کل قطعہ کے احساسات بہت زیادہ وضاحت کے ساتھ اس وقت پیدا ہوں گے جب اس کے دونوں سروں پر کوئی کوئی خارجی بیج عمل کرے گا۔ ذہن کو دو علیحدہ نقطوں کے ساتھ خط کا بھی بہم تصور ہوتا ہے۔ نقطوں کا علیحدہ ہونا اور ان کی دوئی ان کی مقامی علامتوں کے تقابل سے پیدا ہوتی ہے خط ان امتلافات سے پیدا ہوتا ہے جو تجربہ کی بنا پر قائم ہوتے ہیں۔ جب کسی تصور میں خط کا احساس نہیں ہوتا تو ہم کو درمیانی تفصل کے بغیر دو ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ اگر خط کا احساس تصور میں طور پر نہیں بلکہ واقعاً ہو تو تفصل اپنے دونوں سروں کے ساتھ ایک منند و محسوس شے کی صورت میں موجود

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جلد کے کسی ایکوے کے نیچے انہیں حسی داغی قطعات میں ختم ہوتے ہیں جن میں کہ خود جلد کے ختم ہوتے ہیں اور اگر ایک ریشے کا بیج اس کل قطعہ کے اندر پھیلنے پر مائل ہوتا ہے تو غالباً ان تمام ریشوں کے احساسات میں ایک ہی داخلی کیفیت ہوگی اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بیچ کرنے پر مائل ہوگا۔ چونکہ ایک ہی عصبی تار اکثر حالتوں میں جلد اور اس کے نیچے کے حصوں میں پھیلا ہوا ہوتا ہے اس لئے تشریحی مفروضے کے اندر کوئی بات خلاف خیال نہیں ہے۔

ہوتا ہے۔ امی۔ ایچ۔ ویبر اپنے شہرہ آفاق مضمون میں جس میں کہ انھوں نے ان مباحث کے متعلق ہمارے کل صحیح علم کی بنیاد رکھی ہے، دو علیحدہ نقطوں کے علیحدہ ادراک کرنے کے لئے یہ منطقی شرط قرار دیتے ہیں کہ ذہن کو ان کے شعور کے ساتھ ایک غیر نتیجہ وقفہ کا بھی شعور ہونا چاہئے۔ میں نے صرف یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تجربہ کے معلومہ قوانین کس طرح سے اس ضرورت کو پورا کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اگر کل رقبہ کی مقامی علامات میں کسی قسم کا کیفی تخالف ہو تو جس خط کی طرف ذہن منتقل ہوگا اس کی تحدید مبہم ہوگی اور اس کے طول و جہت کا اتنیاز قرب و جوار کے اور ممکنہ خطوط سے مشکل ہوگا۔ یہی کمر کی صورت میں ہوتا ہے جہاں شعور دو ایسے نقطوں کو علیحدہ سمجھ سکتا ہے جن کے فصل اور جہت کا اس کو صرف مبہم طور پر دو قوف ہوتا ہے۔

دو نقطوں کی حیثیت مقامی کی نسبت وہ وقفہ یا خط ہوتا ہے جس کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ اب ایک نتیجہ نقطہ کی سادہ ترین صورت کو لو۔ یہ اپنی حیثیت مقامی کی طرف ذہن کو کیونکر منتقل کر سکتا ہے۔ کسی خاص خط کو یاد دلانے کے لئے اس کے کہ تجربہ کو منواتر یہ عادت رہی ہو کہ اس سے گردنوش کے کسی نقطہ کی طرف خط کھینچا کرتا ہو۔ اب صورت یہ ہے کہ معدے اور احشاء وغیرہ پر اس قسم کا کوئی خط عادتہ نہیں کھینچتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل گردنوش کے دائرے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے یعنی وہ نقطہ عموماً اس عام حلقے کو یاد دلاتا ہے جس میں کہ یہ واقع ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ تدریجی تعمیر کے عمل سے ہم کو اس نقطہ اور کسی اور خاص نقطہ کے مابین فاصلہ کا بھی احساس ہو جاتا ہے۔ توجہ دائرے کے ایک حصہ کی مقامی علامت کی مدد کر کے اس حصے کے گرد ایک نیا دائرہ قائم کر سکتی ہے اور اسی طرح رفتہ رفتہ ہم اپنے احساس کو خراب سے کھٹکے کھٹکا کر پاؤں تک لاسکتے ہیں۔ مگر جب ہم نے اپنے رخسار کو پہلی بار چھو تھا تو ہم کو پاؤں کا ملتی شعور نہ تھا۔ سروں پر یعنی ہونٹوں زبان اور دوسرے

لے۔ سوائے اس حالت کے کہ اس وقت پاؤں میں خود بخود ایک جھنجھٹا ہٹ ہو۔ جسم کی

منتحرک حصوں میں صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ ان مقامات پر ہم میں اس امر کا جبلی میلان ہونا ہے کیا جب ایسا حصہ مس ہوتا ہے جس کی امتیازی حیثیت کم ہوتی ہے تو ہم اس عضو کو اس طرح سے حرکت دیتے ہیں جس سے وہ شے ہسک کر اس مقام پر آجاتی جہاں حیثیت سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ اگر کوئی شے ہمارے ہاتھ سے لمس کرتی ہے تو ہم اپنے ہاتھ کو اس پر پھیرتے ہیں یہاں تک کہ انگلی کے سرے کو پوری طرح ٹٹول کر اس سے واقفیت حاصل کرتے ہیں۔ اگر ہمارے پاؤں کا تھلا کسی شے کو چھو تا ہے تو ہم اس کو انگلیوں کی طرف لے آتے ہیں اور علیٰ ہذا اس طرح ایک عضو کے تمام نقطوں سے اس کے صمی سروں تک عادی گزرنا پیدا ہو جاتا ہے۔ جب کسی نقطہ سے مس ہوتا ہے تو ان خطوط کا بہت جلد اعادہ ہوتا ہے اور ان کا اعادہ اس نقطہ اور سرے کے مابین فاصلہ کے شعور کے مطابق ہوتا ہے۔ میرے خیال میں تو اس سے ہر شخص واقف ہو گا کہ جب وہ اپنے ہاتھ یا پہنچنے کے کسی مقام کو چھو تا ہے تو معمولاً اس کو اس کے انگلی کے سروں کے مابین جو نسبت ہوتی ہے اس کا سبب سے زیادہ شعور ہوتا ہے۔ کہنی کے نقطہ یا تو انگلی کے سروں کی طرف ہون کو منتقل کرتے ہیں یا کہنی کی طرف (کیونکہ یہ ہی نسبت زیادہ حیثیت کا مقام ہوتا ہے) پاؤں میں پاؤں کی انگلیاں ہیں۔ ایک نقطہ کا وقوف کل جسم کی نسبت سے صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب کل جسم کی بصری مثال ایک ساتھ پیدا ہو۔ اس قسم کی مثال کا نتیجہ ہونا مذکورہ بالا واقعات سے اور بھی زیادہ مزین طور پر اختلاف پر مبنی ہوتا ہے۔

اب ہم آنکھ کو لیتے ہیں۔ شبکیہ پر قعر اور نقطہ اصغر نہایت ہی اعلیٰ درجہ کی حیثیت کے مرکز ہیں۔ ارد گرد کے ساحت میں جو کوئی ارتسام بھی ہوتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کل سطح ہمیشہ نیم شعوری حیجان کی حالت میں ہوتی ہے جس کے کسی نقطہ پر قوی بخانے کے لئے صرف توجہ کے زور یا اتفاقی داخلی حیجان کی ضرورت ہوتی ہے۔

اس کو ڈھیلوں کے عضلات کے جملی عمل سے ان کی طرف حرکت ہوتی ہے۔ بہت کم انشخاص ایسے ہیں۔ لاگران کی توجہ کو اس واقعہ کی طرف خاص مبذول نہ کرایا جائے تو ان کو اس امر کا علم ہو کہ ایک نمایاں بصری شے کو راحت نظر کے حاشیہ میں رکھنا ناممکن ہوتا ہے۔ جس وقت ارادہ ڈھیلنا ہوتا ہے ہم دیکھتے ہیں کہ آنکھیں ہمارے جانے بغیر مل جاتی ہیں جس سے یہ مرکز میں آ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر انشخاص آنکھوں کو مستقل طور پر مکان میں ایسے نقطہ کی طرف منعطف نہیں رکھ سکتے جس میں کچھ نہ ہو۔ جو چیزیں کمرے کی دیوار کے مقابل رکھی ہیں وہ لازمی طور پر قدر کو اپنی طرف کھینچتی ہیں۔ اگر ہم صاف دیوار یا کاغذ کو غور سے دیکھتے ہیں تو ایک لمحہ میں ہم کو معلوم ہو گا کہ ہم اس پر کسی نقطہ یا دھبہ کو دیکھ رہے ہیں جو ابتداء غیر مرئی تھا لیکن آخر کار اس پر نظر پڑ گئی۔ اس طرح سے جب کبھی ایک تمثال شبکیہ کے نقطہ پ پر پڑ کر توجہ کو اپنی جانب مبذول کرے تو عادت یہ ہے کہ یہ اس نقطہ سے قعر کے علاوہ کسی اور طرف نہ جائے گی۔ اس طرح پر تمثال جو خط پر پہنچتی ہے وہ عیشہ سیدھا ہی خط نہیں ہوتا۔ جب اس نقطہ کا رخ قعر سے نہ تو انتصابی ہوتا ہے اور نہ انقی بلکہ مکرار ہوتا ہے تو ایسی حالت میں جو خط تمثال سے بنتا ہے وہ منحنی ہوتا ہے جس کا جوف اگر جہت اوپر کی طرف ہوتی ہے اوپر کی طرف مائل ہوتا ہے اور اگر نیچے کی طرف ہوتی ہے تو نیچے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اس کی تعلیمی ہر شخص کو سمجھنا ہے صرف اس مادہ اعتبار کی زحمت گوارا کرنے کی ضرورت ہے کہ ایک روشن جسم جیسے شمع کا شعلہ یا ستارہ ہوتا ہے ایک تاریک احاطہ میں ہو۔ پہلے مرکز نور سے کسی دور کے نقطہ پر نظر جمائی جائے اور اس کے بعد چانک آنکھوں کو پوری طرح سے سامنے کر دیا جائے۔ روشن تمثال لازمی طور پر بتدریج نقطوں کے ایک سلسلہ پر پڑے گی اور اس نقطہ سے جو شعلہ سے سب سے پہلے متاثر ہوا ہو یہ قعر تک پہنچے گی مگر چونکہ نیکی تہجات ذرا دیر میں فنا ہوتی ہیں اس لئے نقطوں کا کل سلسلہ ایک لمحے کے لئے تمثال مابعد طور پر مرئی ہو گا اور اپنے محل وقوع کے اعتبار سے شکل کی تذکرہ خصوصیت کو فنا ہر کرے۔

یہ انعکاسی خطوط ایک ہی شخص میں نہ تو باقاعدہ ہوتے ہیں اور نہ غیر متغیر ہوتے اور نہ مختلف اشخاص میں مساوی طور پر مرتبے ہوتے ہیں۔ ہم ان کو تھراور ساحت نظر کے ہر نقطے کے مابین ہر وقت کہنے سے رہتے ہیں۔ اشیاء اپنی حوالی کے عدم وضاحت میں اس وقت تک رہتی ہیں جب تک ان کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ جس آن میں ہم ان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اسی آن میں یہ ان حرکات میں سے کسی ایک کے ذریعہ سے واضح ہو جاتی ہیں وجہ ہے کہ عوام یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم ساحت نظر کے کل حصوں کو ایک وقت میں واضح طور پر دیکھ لیتے ہیں۔ اس طرح متواتر وتروں کے بننے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب بھی کوئی مقامی علامت یا کسی ایسے روشنی کے نقطے سے پہنچ جاتی ہے جو اس پر پڑتی ہے تو اگرچہ ڈیڑھلوں میں کسی قسم کی حرکت نہ ہو مگر یہ فوراً ان تمام نقطوں کی مقامی علامات کو پہنچ کر دیتا ہے جو اب اور قعر کے مابین ہیں یہ ان کا متعلق شکل میں اعادہ کرتا ہے گویا کہ معمولی اضطرابی حرکت انکا واضح صورت میں اعادہ کر دیتی ہے۔ اور ان کے اعادے سے کم و بیش خفیف شعور کل خط کا ہوتا ہے جس پر کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر روشنی کی کوئی کرن کسی شبکی نقطہ پر پھر اس کے نہیں پڑ سکتی کہ اس کی مقامی علامات اپنے سب سے زیادہ عادی متعلقات کے خط کا احیاء کر کے ہم پر مرکوز ساحت سے اس کی جہت اور اس کا فاصلہ لیا کرے۔ اس طرح یہ قعر ایک قطبی محدودوں کے نظام کی اصل کے طور پر عمل کرتا ہے۔ جس کی نسبت سے ہر شبکی نقطہ ایک پیہم اور متواتر عمل اختلاف کے ذریعہ سے اپنا فاصلہ اور اپنی جہت متعین کرتا ہے۔ اگر صرف بپ پر روشنی پڑتی اور کل ساحت تاریک ہوتا تو بھی ہم آنکھوں کو بغیر کسی قسم کی حرکت دے ہوئے روشنی کے قعر کی خط کے ذریعہ سے جو اور تمام خطوں سے مختلف ہوتا ہے اور جس کے پہنچ کرنے کی صرف بپ ہی کے اندر قوت ہے یہ معلوم کر لیتے ہیں کہ آیا بپ اوپر ہے یا نیچے یا دائیں جانب ہے یا بائیں جانب ہے

۷۔ اب تک تو بحث بالکل صاف تھی۔ لیکن جب ہم دقیق تفصیلات میں جاتے ہیں تو ہمارا راستہ

اور اس پر ہم اپنے موضوع کے پہلے بڑے حصہ کو ختم کرتے ہیں ہم یہ ثابت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) دشوار گزار ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ میں مقام کے ٹھیک تعین پر ایک طویل تعلیق میں بحث کرتا ہوں۔ جب ب ایک خیالی خط کا احیا کرتا ہے جو قعر کی طرف جاتا ہے تو خط کمال طور پر محسوس ہوتا ہے مگر اس کا احساس مبہم ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے پ جس کو ہم نے واقعی روشنی کا ایک تارہ فرض کیا تھا اس سے شدت کے ساتھ ممتاز ہے۔ پ اور اس خیالی خط میں جو اس کو ختم کرتا ہے الی ہر ہے کہ پ واضح دہلی ہے اور خط دھندلا ہے۔ لیکن پ نے اپنی خاص حیثیت خط کے ختم پر کیوں قائم کی ہے اور کہیں اور کیوں قائم نہیں کی مثلاً اس کے وسط میں یہ چیز ایسی ہے جو بالکل واضح نہیں ہے۔

اس آخری راز کے متعلق اپنے خیالات کو صاف کرنے کے لئے ہم ایک روشنی کے حقیقی خط کو لیتے ہیں جس کا کوئی حصہ بھی خیالی نہیں ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ خط کا احساس اس وقت پیدا ہوتا ہے جب بہت سے ایسے شبکی نقطے ایک ساتھ پہنچتے ہیں جن میں سے ایک اگر ملحدہ پہنچ ہوتا، تو ایک مقامی علامت کے احساس کا باعث ہوتا۔ ان علامتوں میں سے ہر ایک چھوٹی سی جگہ کا احساس ہوتا ہے۔ ان کے ہر وقت پہنچنے سے ہم یہ اچھی طرح سے فرض کر سکتے تھے کہ ایک نسبتاً بڑے مکان کا احساس پیدا ہو گا۔ لیکن یہ بات کیوں ضروری ہے کہ اس بڑی وسعت کے اندر علامت لڑ ہمیشہ خط کے ایک سرے پر معلوم ہوا اور علامت ہی آخری سرے پر در علامت سے پہنچیں۔ کیونکہ اگرچہ روشنی کی ایک با وحدت لہر ہو، مگر اس کے نقطے اس سے ملحدہ ہو سکتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک توجہ کی انتہائی آنکھ کے لئے ملحدہ شے بن سکتا ہے۔

سادہ نظر متعلم اس مفہوم پر پہلے بے پروائی سے نظر ڈالتے ہوئے کہے گا کہ اس کے اندر تو کوئی راز نہیں ہے اور بے شک مقامی علامات کو ایک دوسرے کے برابر برابر معلوم ہونا چاہئے اور ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر ہونی چاہئے۔ اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ ممکن ہی نہیں ہے۔ لیکن زیادہ فلسفی نظر رکھنے والا متعلم جس کا کام یہ ہے کہ دشواریوں سے بچے بھی اور ان کا انکشاف بھی کرے یہ خیال کرے گا کہ یہ تصور بھی ہو سکتا ہے کہ جزوی حوالہ باہم ل کر ایک بڑے مکان میں ضم ہو جائیں۔ اور اس کے باوجود ان میں

کہ چکے ہیں کہ ہر حص کے حلقے کے اندر تجربات شروع ہی سے مکانی شکل اختیار

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ہر ایک علیحدہ علیحدہ اس کے اندر اسی طرح سے نہ ہو جس طرح سے اندر کے اندر ایک آواز کو علیحدہ متعین نہیں کیا جاسکتا۔ اس کو اس بات پر حیرت ہوگی کہ ایک خط کے اندر م کب ہو جانے کے بعد نقطے پھر علیحدہ علیحدہ کیونکر متعین ہو سکتے ہیں۔ سائی رن کے پردوں پر ہوا کی جز میں آواز کے ایک خاص امتداد میں مل جانے کے بعد کان کو علیحدہ علیحدہ ہوا کی ضربیں محسوس نہیں ہوتیں۔ اس کو یہ واقعہ اس وقت یاد آئے گا جب ہم اشیا کی طرف ایک آنکھ بند کر کے دیکھتے ہیں، تو ہم دوسری آنکھ کو کمول کر متاثرہ شبکی نقطوں کی تعداد کو دو گونہ کر دیتے ہیں، نئی نئی جہیں اصولاً پرانی حسوں کے برابر یا ان کے علاوہ محسوس نہیں ہوتیں بلکہ صرف پرانی حسوں کو زیادہ بڑی اور زیادہ قریب بنادیتی ہیں۔ ایک تنکید پر نئے نقطوں کے تاثیر کو اس قدر مختلف نتیجہ کیوں ہونا چاہیے۔ درحقیقت وہ اس اتالی علیحدہ علیحدہ مقامی علامتوں میں (۲) خط میں یہ حیثیت اکائی ہونے کے (۳) خط میں اس حیثیت سے کہ اس کے نقطوں میں علیحدہ علیحدہ امتیاز ہو، اور (۴) ان مختلف عصبی اعمال میں جو ان تمام مختلف چیزوں کا باعث ہوتے کوئی منطقی ربط نہ دیکھ سکے گا۔ اس کو یہ شبہ ہوگا کہ ہماری مقامی علامت پہلے والی اور مہم قسم کی شے ہے۔ ابتداً یہ کوئی متعین مقام نہیں رکھتی، پھر یہ بہت جلد ایسے ماحیوں کی ایک جماعت میں پائی جاتی ہے، پھر خود اس کا بہت ہی شدت کے ساتھ مقام متعین ہو جاتا ہے اور یہ اپنے موقوفات کا مقام متعین کرتی ہے۔ یہ کس طرح سے ممکن ہے۔ کیا ہمیں اس بات کو تسلیم کر لینا چاہیے، جس کو ایک لمحہ پہلے ہم نے اہل قرار دیکر رد کر دیا تھا، اور یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ نقاط علیحدہ علیحدہ بھی ایک مقام رکھتے ہیں یا ہمیں یہ شبہ کرنا چاہیے کہ ہماری کل تغیر مداخلتیں یہ ہیں اور یہ کہ ہم نے اختلاف سے ایسے اوصاف منسوب کرنے کی کوشش کی ہے، جو موقوفات میں کبھی نہیں ہوتے۔ اس میں شک نہیں کہ یہاں پر ایک حقیقی دشواری ہے، اور اس لئے شبہ کا سبب ہے۔ مختصر طریقہ یہ ہوگا کہ یہ اعتراف کر لیا جائے کہ یہ ناقابل حل اور اساسی شے ہے۔ اگر مقام ان حسوں میں سے کسی کی داخلی خصیہ حیثیات میں سے نہیں بھی ہے جن کو ہم نے مقامی علامات کہا ہے، تو بھی ہم کو تسلیم کرنا چاہیے کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر کچھ نہ کچھ ایسی شے ہے،

کرتے ہیں۔ ہم یہ بھی ثابت کر چکے ہیں کہ شبکیہ اور جلد کی صورتوں میں ہر حسی مجموعے

(بقیہ ماشہ صفحہ گزشتہ) جو بالقوہ مقام کے بمنزلہ ہے؛ اور اس امر کی بنیاد ہے کہ مقامی علامت اگر کسی جگہ ہوتی بھی ہے تو یہ یہاں کیوں ہوتی ہے اور وہاں کیوں نہیں ہوتی۔ اگر اس شے کی ترجمانی عضویاتی شے سے کی جائے یعنی خالص عصبی عمل سے تو یہ صاف طور پر کہہ دینا بالکل سہل ہے کہ جب کبھی یہ تنہا نتیجہ ہوتی ہے تو یہ اساسی واقعہ ہوتی ہے (۱) یہ کہ ایک ایسا نشان ظاہر ہوگا جس کا مقام متعین نہیں ہے، اور جب یہ دوسرے مشابہ اعمال کے ساتھ نتیجہ ہوتی ہے، مگر اقتیازی توجہ کے عمل کے بغیر تو یہ دوسرا اساسی واقعہ ہوتی ہے کہ (۲) ایک با وحدت خط کا احساس ہوگا، اور سب سے آخر یہ اساسی واقعہ ہوگا کہ (۳) جب عصبی عمل ایسے عمل کے ساتھ نتیجہ ہوتا ہے جو احساس توجہ کا موجب ہوتا ہے تو اس سے ایسا خط پیدا ہوگا جس کی مقامی علامت ایک خاص مقام پر ہوگی۔ اس طرح سے ہم توجہ کی ذمہ داری سے بچ جائیں گے اور نفسی عضوی عمل کی لائیکل پیچیدگی سے سہارا لے لیں گے۔ جس وقت ہم مقامیت کی بنیاد کو عضویاتی کہتے ہیں ہمیں صرف یہ بتانے کی ضرورت ہوتی ہے کس طرح سے ان حالتوں میں جن میں مقامیت ظاہر ہوتی ہے عضویاتی عمل ان صورتوں سے مختلف ہوتا ہے جن میں یہ ظاہر نہیں ہوتی۔ اگر ہم بتا دیں تو گویا ہم نے اس معاملہ میں جو کچھ کرنا چاہئے تھا کر دیا۔ یہ ناقابل اعتراض منطقی ہوگا اور اس کے بعد ہم اس معاملہ کو اہل طینان کے ساتھ چھوڑ سکتے ہیں کہ اس کے اندر تناقض نہیں ہے، بلکہ صرف عام نفیاتی پیچیدگی ہے کہ کس طرح سے ایک نئے عصبی عمل کے واقع ہونے پر شعور کی نئی صورت عالم وجود میں آتی ہے۔

لیکن اگر منطقی اعتبار سے ہماری ان تدابیر پر کوئی الزام عائد نہیں کیا جاسکتا، مگر سچہ بھی ہمیں دیکھنا چاہیے کہ کیا ہم اپنی نظری بصیرت کو کچھ اور آگے بڑھا سکتے ہیں۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم بڑھا سکتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہم اس کی کوئی وجہ نہیں بنا سکتے، کہ جب عمل نمبر ۲ نتیجہ ہوتا ہے تو اس وقت وہ خط جس کو ہم محسوس کرتے ہیں اپنی خاص شکل کیوں اختیار کر لیتا ہے۔ اور نہ ہم اقتیازی توجہ کے عمل کی حقیقت بنا سکتے ہیں۔ لیکن اگر بعض یہ واقعات تسلیم کر لئے جائیں کہ ایک خط کے حصوں میں سے ایک حصہ کو توجہ

کی انیازی توجہ سے حسی اجزا میں تقسیم ہو سکتی ہے جو مکانات بھی ہوتے ہیں اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) چن سکتی ہے اور وہ حصہ دوسرے حصوں کی نسبت سے ظاہر ہو سکتا ہے تو ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ کیوں یہ نسبت یا اضافت خط کے اندر ہونی چاہئے۔ کیونکہ شعور خط اور اس کے حصوں ہی کو فرض کیا گیا ہے۔ اور ہم اس کی ایک وجہ بتا سکتے ہیں کہ وہ حصے جو اس طرح پر خط کے اندر ایک دوسرے کی نسبت سے ظاہر ہوتے ہیں، کیوں ایک اہل ترتیب میں ہوتے ہیں اور اس ترتیب میں کے اندر ہر ایک اپنی خاص جگہ کیوں رکھتا ہے۔

اگر ایسی مقامی علامتوں کی ایک تعداد کوئی خاص وصف رکھے جو ایک سے دوسری علامت پر جانے ہوئے مساوی طور پر بڑھنے تو ہم ان کو ایک خالی سلسلہ کے اندر ترتیب دے سکتے ہیں ہر مقامی علامت اس طرح سے ہوگی کہ اس سے اوپر کی علامات میں وہ وہ کیفیت زیادہ ہوگی اور نیچے کی علامات میں کم ہوگی۔ یہ سلسلہ کو دو حصوں میں تقسیم کر دے گی، سوائے اس صورت کے اس میں وہ کیفیت سب سے کم یا سب سے زیادہ ہو۔

مقامی علامات کا اس قسم کا خیالی سلسلہ ذہن میں ہوتا ہے، مگر پھر بھی یہ مکان میں ایک خط کے احساس کے مطابق نہیں ہوتا۔ جلد کے بارہ نقطوں کو یکے بعد دیگرے چھو ڈا اور اس امر کی لازمی وجہ سمجھیں نہیں آتی، کہ کیوں ایک متعین خط کا تصور پیدا ہو جائے، اگرچہ لمس کے امین کیفیت کے مدارج کا ہم کو نہایت شدت کے ساتھ وقوف ہو۔ بیشک ہم ان کو علامت کے طور پر اپنے خیال میں ایک خط میں ترتیب دے سکتے ہیں، لیکن ایک ایسے خط میں جس کا علامتی طور پر خیال کیا گیا ہو، اور ایسے خط میں جو براہ راست محسوس ہوتا ہو، ہم ہمیشہ امتیاز کر سکتے ہیں۔

لیکن اب ان تمام مقامی علامتوں کے عصبی اعمال کی خصوصیات پر غور کرو۔ اگرچہ ان سے بتدریج پہنچ ہونے کی صورت میں خط کا کوئی احساس نہ ہو، مگر جب یہ ایک ساتھ متہج ہوتے ہیں تو ان سے مکان میں ایک خط کی واقعی حس ہوتی ہے۔ ان کا مجموعہ اس خط کا عصبی عمل ہوتا ہے۔ اور اگر ہم ایک خط میں خاص خاص نقطے علوہ کریں، اور ان کو ان کے درجے کے اعتبار سے دیکھیں، تو سوائے ایک حقیقی مقررہ مکانی حیثیت کے جو حسی طور پر خط کا ایک ٹکڑا محسوس ہوتی ہے، اس درجہ کو کسی اور طرح سے دیکھنا ممکن ہوتا ہے۔ خود دیکھنا نہ بھی جس کے اندر مدارج ہوتے ہیں،

اجزاء کے مابین اضافات میں اور یہ بھی حسی مکان ہوتے ہیں علاوہ برائیں ہم ماضیہ میں

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ) خط ایک متعین حصہ نظر آنا چاہئے۔ اگر سرم کے ساتوں سر ایک ساتھ سننے جانے پر سامع کو آواز کا ایک پھیلا ہوا خط معلوم ہوں جو بیچک ایسے معلوم ہوتے ہیں تو پھر ایک سر کا مقام متعین کئے بغیر خط میں اس کے امتداد کے اعتبار سے یہ امتیاز سے کیوں نہیں ہوتا کہ یہ یا تو سروں پر کا ہے یا وسطی ہے۔

لیکن مقامی علامت کے احساسات کو صرف مدارج کیفیت ہی ایک سلسلہ کے اندر مرتب نہیں کر دیتے ہماری حرکتیں بھی ان کو زمانی سلسلے کے اندر مرتب کر دیتی ہیں۔ جب کبھی ایک ہیج جلد یا شکلیہ کے نقطہ سے نقطہ تک گزرتا ہے، تو یہ کامل طور پر متعین زمانی ترتیب سے مقامی علامت کے احساسات **ا ب ج د کا و کو** متعین کرتا ہے۔ و کو اس وقت تک متعین نہیں کر سکتا جب تک **ج د کا و کو** متعین نہ ہو جائیں۔ احساس **ج** سے **ا ب** کبھی پہلے ہوتا ہے اور کبھی **ا ب** اس کے بعد ہوتا ہے اس کا مدار حرکت کی جہت پر ہے۔ اس سب کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم کبھی **ا ب ج د** کو تنہا نہیں محسوس کرتے بلکہ ان کے ساتھ تغیر کی مختلف زمانی ترتیبوں کی خفیف گونج ہوتی ہے جن کے مطابق گزشتہ تجربوں میں یہ متعین ہوتے رہے ہیں۔ مقامی علامت کے ساتھ ایک نفل یا حاشیہ **ج د کا و کو** ہوتا ہے۔ و اور **ج** میں یہ سلسلہ اور ہوتا ہے ایک باریہ اصول تسلیم کر لو کہ ایک احساس پر ایک عادی تغیر کے نفاذ کا نتیجہ اس وقت بھی اثر ہو سکتا ہے جب تغیر نہیں ہوتا، تو یہ تسلیم کرنا بالکل قرین فطرت معلوم ہوتا ہے کہ اگر تغیر عادی **ا ب ج د کا و کو** صورت میں ہو، اور اگر **ا ب ج د کا و کو** عادی طور پر محسوس ہوں، تو **ا ب ج د کا و کو** پہلے محسوس ہونا اور و کا آخر میں محسوس ہونا اور **ج د کا و کو** کا درمیان میں محسوس ہونا بالکل عادی کے مطابق ہوگا۔ اس طرح سے وہ نفیاتی جواراک مکان کی توجیہ میں مقامی علامات کو کوئی اہمیت دینا نہیں چاہتے، اور حرکات کو بہت زیادہ اہمیت دینا چاہتے ہیں۔ ان کو حرکت کی بنیاد پر بالکل متعین قسم کی زمانی ترتیب کا احساس ہو گا جن کے ذریعے سے وہ وضع و مقام کی متعین ترتیب کی توجیہ کریں گے جو اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب حسی نقطے فوراً متعین ہو جاتے ہیں لیکن اس اساسی افتاد کو پہلے تسلیم کئے بغیر کہ یہ مجموعی پہچان ایک خط کے مانند معلوم ہو گا اور کسی اور شے کے مانند معلوم ہو گا، اس کی کبھی توجیہ نہیں ہو سکتی کہ نئی ترتیب کا مقامات کی ترتیب ہونا کیوں ضروری ہے اور یہ بعض حیاتی سلسلہ کیوں نہ ہو۔ آئندہ ہم کو یہ دیکھنے کے لئے بہت موقع ملے گا کہ ہماری

یہ بنا چکے ہیں کہ مختلف حصوں میں جب ایک بار امتیاز ہو جاتا ہے تو ان میں لازمی طور پر ایک متعین ترتیب پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ ایک توان کی کیفیت کے متعین مدارِ رج ہوتے ہیں اور دوسرے مقررہ زمانی تسلسل ہوتا ہے جس کے اندر حرکات ان کو متبہج کرتی ہیں۔ مگر اس کل تذکرے کے اندر کوئی بات تغابی پیمائش کے متعلق نہیں کی گئی ہے، جس میں ایک حسی مکانی مجموعہ کا دوسرے کے مقابلہ میں رکھ کر اندازہ ہوتا ہے یا اس طریق کے متعلق جس کے مطابق ہم مختلف سادہ حسی تجربات کو جمع کر کے آخر میں ایسی شے تعمیر کرتے ہیں جس کو ہم حقیقی دنیا کا واحد حاصل لامتناہی و خارجی مکان سمجھتے ہیں۔ اس دشوار تر تحقیق کی طرف اب ہم متوجہ ہوتے ہیں

حقیقی مکان کی تعمیر

یہ مسئلہ دو ذیلی مسائل میں تقسیم ہو جاتا ہے۔
 (۱) مختلف حسی مکانوں کی کامل تقسیم و پیمائش کیونکر ہوتی ہے۔
 (۲) ان کے باہمی اضافے، امتزاج اور ایک ہی پیمانے میں ان کی تحویل کیونکر ہوتی ہے بالفاظِ دیگر وہ کیونکر ترکیب پاتے ہیں۔
 میرے خیال میں جس طرح اس تحقیق میں جو اپنی ختم ہوئی ہے، ہم نے خلاصہ حسی اور امتیاز و دو غیرہ کے معمولی عقلی معطیات سے جو کچھ نکل سکا اس کے علاوہ اور کسی شے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) تمام مکانی بیانیاتوں میں حرکت کی شرکت کس قدر مکمل ہوتی ہے۔ مقامی علامات اوصاف تدریجاً بڑھتے ہیں یا نہیں، مگر تغیر کے احساسات کو تین مقام کے حقیقی اسباب میں سے شمار کرنا لازم ہے۔ مگر مقامی علامات کی تدریج کے متعلق بھی مشکل ہی سے شک ہو سکتا ہے۔ اس لئے ہم کسی ایسے نقطے کے مقام کا تعین کرتے ہیں جو دو قسم کے سببوں پر یقین رکھ سکتے ہیں جس کو ہم کسی خط میں سے یا کسی بڑے مکان میں سے اتفاقاً نمیز کریں۔

کے فرض کئے بغیر کام چلا لیا تھا، اسی طرح ہم اپنی موجودہ پیچیدہ تحقیق سے اس نتیجہ کے ساتھ عہدہ برآ ہو جائیں گے، کہ تمام واقعات کی اس مفروضہ پر توجہ ہو سکتی ہے، کہ ان ذہنی قوتوں کے علاوہ جو ہم نفسیات میں ہر جگہ کا درما پاتے ہیں اور کوئی ذہنی قوت عمل پیر نہیں ہے ہمارے معطیات تمام حسیات سے آگے ہیں امتیاز، اختلاف، حافظہ اور انتخاب ان کی ترتیب و ترکیب کا کام کرتے ہیں۔

(۱) ابتدائی حسی مکانات کی تقسیم

مکانی تقسیمات شعور میں کیونکر آتی ہیں؟ ہر الفاظ دیگر سوال یہ ہے کہ مکانی ادراک کیونکر ہوتا ہے۔ امتیاز کے عام موضوعات پر اس سے پہلے ایک باب میں بحث کر چکے ہیں۔ یہاں ہم کو صرف یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہے کہ وہ اسباب کون سے ہیں جن کی بنا پر مکانی امتیاز نظر میں لمس کی نسبت زیادہ لطیف ہو جاتا ہے، اور لمس میں سماعت شامہ یا ذائقہ کی نسبت۔

پہلا سبب یہ ہے کہ ایک سطح کے مختلف نقاط میں ان کی داخلی حسیت کے اعتبار سے فرق ہوگا، یعنی ان میں سے ہر نقطہ کی علیحدہ مقامی علامت ہوگی۔ اگر جلد کو ہر جگہ بائیں یا اس احساس ہوتا تو ایک پاؤں کے بیٹھنے کے احساس اور کل جسم کے بیٹھنے کے احساس میں تو تیز ہو سکتی کہ بیٹھنا ایک میں دوسرے کی نسبت بہت کم ہے مگر اس میں بیٹھنے ہوئے پاؤں اور بیٹھنے ہوئے چہرے میں امتیاز نہ ہو سکتا۔ مقامی علامتیں لازمی ہیں۔ ایسے دو نقطے جن کی مقامی علامت ایک ہی ہو وہ ہمیشہ ایک ہی محسوس ہوں گے۔ ہم ان کو اس وقت تک دو نہیں سمجھتے جب تک کہ ہم کو ان کی حسیں دو معلوم نہیں ہوتیں۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ایک قسم کے میچ کے علاوہ نہ ہوں گے، تو بھی وہ عضو زیادہ سے زیادہ میچوں میں امتیاز کر سکے گا یعنی زیادہ سے زیادہ ستاروں کو شمار کر سکے گا، زیادہ سے زیادہ پرکاری نوکوں میں امتیاز کر سکے گا یا ترسٹان لڑا بین بہترین مقابلہ کر سکے گا جس کی مقامی حسیت سب سے کم یکساں ہوگی۔ وہ جلد حس کی حسیت نہایت سرعت کے ساتھ ایک مرکز سے بتدریج کم ہوتی گئی ہو، مثلاً ذیل کا منہ ایک یکساں جلد کی نسبت مکانی ادراک کے لئے

بہتر ہے۔ شبکیہ جس کا قعر نہایت ہی ذکی الحس ہوتا ہے، اس کے اندر بھی خصوصیت ہوتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ وہ وقت و لطافت جس کے ساتھ ہم اس کی حس کی مجموعی بڑائی کو تقسیم کر سکتے ہیں، اسی بنا پر ہے۔ اس کے حوالی پر مقامی اختلافات اس قدر سرعت کے ساتھ نہیں ہو سکتے، اور اس سے ہم نسبتاً کم تقیما ت شمار کر سکتے ہیں۔

مگر احساس کے یہ مقامی فرق جب تک کہ سطح خارج سے متبج نہیں ہوتی تقییباً معدوم ہوتے ہیں۔ میں ان کو خاص توجہ کے فصل سے اس وقت تک محسوس نہیں کر سکتا جب تک وجہ جسم کے بالکل علیحدہ حصوں سے تعلق نہیں رکھتے مثلاً اک اور ہونٹ۔ انگلی کے سرے اور کان۔ ان کے مقابل کے محسوس ہونے کے لئے خارجی ہجما ن کی ضرورت ہوتی ہے۔ در دو توجہ کے مکانی زیادتی میں (یا اگر اس کو زیادہ وسعت طہا ہر کرنے والے نامہی در دو سے موم کیا جائے) انسان شکل سے شمال مشرقی اور جنوب مغربی کو نے میں امتیاز کر سکتا ہے، مگر اس وقت زیادہ آسانی کے ساتھ کر سکتا ہے، اگر کوئی شخص اول الذکر حصہ پر انگلی سے دبا کر اس جگہ تکلیف کو زیادہ شدید کر سکتا ہو۔

پس مقامی فرقوں کے لئے ایک خارجی حس کی ضرورت ہوتی ہے جو ان پر توجہ کے بیدار کرنے کے لئے مسلط ہوتی ہے۔ ایک بار جب توجہ اس طرح سے پیدا ہوتی ہے تو ممکن ہے کہ یہ بغیر مدد کے بھی فرق محسوس کر رہے جس طرح افق کے اوپر ایک بادبان اس قدر ہنپلا ہو کہ نظر آئے جب تک کہ کسی شخص کی انگلی اس مقام کی طرف اشارہ کر کے ہسم کو یہ بتائے مگر اس کے بعد ممکن ہے کہ اس انگلی کے سٹ جانے کے بعد بھی ہم کو نظر آتا رہے مگر یہ سب پر ہے بشرطیکہ سطح کے نقطے الگ الگ متبج ہوں۔ اگر کل سطح خارج سے ایک وقت میں یکساں متبج ہو مثلاً جسم کو میکس پانی میں غوطہ دیا جائے تو مقامی امتیازیں ترقی نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ تمام مقامی علامتیں ایک دم متبج ہوتی ہیں۔ مگر ان کا اس قدر جمع ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی اپنی خاص کیفیت سے باقی کے مقابلے میں نمایاں نہیں ہوتی۔ لیکن اگر ایک سرے کو پانی میں غوطہ دیا جائے تو تر و خشک حصوں کے مابین تعال نہایت قوی ہوتا ہے اور خصوصاً مانی کی سطح پر مقامی علامت توجہ کو جذب کرتی ہے جس سے اس عضو کو اپنے گرد ایک قلعے کا احساس پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے اگر دو باتیں تر نقطوں کے مابین خشک نقطہ ہوں یا جلد پر دو باتیں سخت کریں

جیہیں تو اس سے آخر الذکر شعور کی وسعت کے منقسم ہونے میں مدد ملے گی۔ اس قسم کے واقعات میں جن میں کہ وہ نقطے جن کو بعینہ ایک قسم کا پہنچ ہوتا ہے، مقامی طور پر غلچہ محسوس ہوتے ہیں اور خارجہ جہی پہنچ بھی متعد۔ و خیال کئے جاتے ہیں مثلاً جلد پر پرکار کی نوکیں یا شبکیہ پر ستارے بیٹھتی تو جہی اس میں شک نہیں کہ ٹھیک ہے اور ہم خارجہ جہی اسباب کو اس لئے متعدد خیال کرتے ہیں کہ ہم نے ان کی مقامی احساسات کی حسوں کو مختلف خیال کیا ہے۔ لہذا جزئی پہنچ کی قابلیت دوسرا سبب ہے جو امتیاز میں مبین ہوتا ہے۔ ایک ایسی ذکی اخص سطح جس کو تمام حصوں میں ایک وقت میں متبہج کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اس کو غیر منقسم بڑی کے علاوہ اور کسی شے کی حس نہیں ہو سکتی۔ یہ صورت نفی اور غلاب گمان ہے کہ ذوقی سطحات کے ساتھ ہوتی ہے بہت سے ذائقوں اور خوشبوؤں میں اگرچہ ان کا احضار ایک ہی وقت میں ہو ہر ایک اپنے عضو کو کلیتہً متاثر کرتا ہے ہر ایک اس پوری وسعت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے جس کا اس عضو کو احساس ہوتا ہے۔ اور یا معلوم ہوتا ہے کہ باقی اس میں سے سرایت کرتے ہیں۔

۱۔ لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کے اندر بھی تہی کی حس ذرا پیچھے کو اور ترشی کی حس آگے کو ہوتی ہے۔ اسی طرح سے گرم محاذ اس کے پہلوؤں اور سامنے کے حصے کو متاثر کرتے ہیں، اور پھٹکری جیسی چیز کا ذائقہ اپنے سکڑنے والے اثر کی بنا پر پردہ اجابی کے اس حصے تک محدود رہتا ہے جس کو یہ حس کرتا ہے اور جتنے ہوسے گوشت کے مقابلے میں یہ غلچہ چیز ہوتا ہے جو کل حوں کو یکساں متبہج کرتا ہے۔ لہذا بھنا ہوا گوشت پھٹکری یا مرج کے مقابلے میں زیادہ وسیع محسوس ہوتا ہے۔ ناک میں بعض بوئیں جن میں سرکہ کی بو کو مثال کے طور پر بیان کیا جاسکتا ہے بھاری اور دم گھوٹنے والی خوشبوؤں کے مقابلے میں مثلاً جیسے مشک بے کم ممتد معلوم ہوتی ہے۔

اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اول الذکر بو نفس کو اپنی تیزی سے دباتی ہے اور آخر الذکر پھیپھڑوں تک گھنچتی ہے اور یہ اس وجہ سے معروضی طور پر بڑی سطح کو متاثر کرتی ہے بعض سروں سے جو بھندی اور عرق منسوب کی جاتی ہے تو وہ آوازوں کے مقام کے کسی تعین کی بدولت نہیں ہوتی بلکہ اس کا باعث یہ واقعہ ہوتا ہے کہ نیچے اور گہرے سر کے گانے میں سینے میں ایک ارتعاش اور گانے میں تناؤ ہوتا ہے لیکن جب ہم اونچے سروں میں گانے ہیں تو تالو کی

چند سال قبل تو میں بلاتامل امتیاز کے ایک تیسرے سبب کے بتانے پر بھی آمادہ ہوتا اور یہ کہتا کہ یہ سبب سے زیادہ اس عضویں ہوتے ہیں جو سب سے زیادہ مختلف کیفیات احساس کے محسوس کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ اس میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ فحاشی جہلی ان عضلات کی طرف آجاتی ہے جو طلق کے عضلات کو حرکت دیتے ہیں اور منہ کی چھت کے اندر ایک احساس پیدا کرتے ہیں۔

جزوی ہجماں کے اس قانون پر جوتن میں بیان کیا گیا ہے صرف ایک اعتراض ہو سکتا ہے جو اکثر سماعت کی طرف سے ہوتا ہے۔ کیونکہ جدید نظریات کے مطابق فوٹیلے میں ممکن ہے کہ ہر علمدہ اختتامی اعصاب ہوں جو محض مختلف امتداد کی آوازوں سے متبیج ہوتے ہوں، اور اس کے باوجود آوازیں ایک مشترک مکان کو پر کرتی ہوں، محسوس ہوتی ہوں، اور ایک دوسرے کے برابر برابر معلوم ہونا لازمی نہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ اونچا سُر زیادہ تاریک پایمن کے مقابلے میں ایک باریک اور روشن بہتر معلوم ہو سکتا ہے۔ مکان کے اوپر میں نے ایک مضمون لکھا تھا، جو جنرل آف اسپیکولیٹو فلاسفی کے جنوری ۱۹۵۹ نمبر میں چھپا تھا، اس کے اندر میں نے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ ممکن ہے کہ سماعت کے اختتامات کسی امتداد کی آواز سے ایک دم متبیج ہو جائیں، جس طرح سے کل شبکیہ کسی بہت ہی روشن نقطے سے متبیج ہو جاتی ہے اگر کسی آلے کے ذریعے سے اس کے اثر کو زائل نہ کر دیا جائے۔ اور میں نے یہ بھی کہا تھا کہ گذشتہ چند سال کے قیاسات کے باوجود جو ہوائی موج کی مختلف شرحوں سے مختلف صوتی احتسابی اعضا سب کرتے ہیں، ہم اس موضوع کے متعلق بہت کچھ تاریکی میں ہیں۔ اور میں بذات خود تو بہت زیادہ اعتماد کے ساتھ ایسے نظریہ سماعت کو زد کر دوں گا جو ان اصول کو توڑتا ہو جو اس مضمون میں بیان کئے گئے ہیں، بہ نسبت اس کے ان اصول کو کسی ایسے مفروضے کی خاطر چھوڑ دوں جو کارائی یا قاعدی جھلی کے متعلق اب تک شائع ہوئے ہیں۔ پروفیسر آتھر فورڈ کا نظریہ سماعت جو برطانوی مجلس ۱۹۵۸ میں پیش کیا گیا تھا، ایک دوسری امکانی صورت فراہم کرتا ہے جس کی بنا پر سماعت مکان کے اس نظریے میں جس کا میں حامی ہوں، استثنائی صورت درپہ ہے کہ یہ خواہ صحیح ثابت ہو یا غلط مگر اس سے کم از کم ہم کو یہ تو احساس ہو جانا چاہیے، کہ یہ علم ہولٹر کا نظریہ غالباً عضویات سماعت میں آخری نقطہ نہیں ہے۔ ایلیٹو ایک واقعے کی خبر دیتے ہیں

شک نہیں کہ شبکیہ ایسا عضو ہے۔ جن رنگوں اور سیالوں کا اس کو ادراک ہوتا ہے وہ جلدی حسوں سے بہت زیادہ اختلاف کیفیت رکھتے ہیں۔ یہ ایک ہی وقت میں سیاہ و سفید کو محسوس کر سکتی ہیں، حالانکہ کان کسی طرح ایک وقت میں آواز و خوشی کو محسوس نہیں کر سکتا۔ مگر ڈائیلڈ سن بلکس اور گولڈ شائڈر نے حال میں جلد کے اندر خاص خاص گرمی سردی دباؤ اور الم کے محسوس کرنے کے جو نقاط دریافت کئے ہیں اور قدیم نقاط جن کو زرمک نے دریافت کیا تھا اور جن کا اعادہ کلگ نے لڈوک کے محل میں کیا تھا (جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پرکار کی اگر ایک نوک گرم اور ایک سرد ہو تو بھی آسانی کے ساتھ دو معلوم نہیں ہوتے جس طرح سے وہ دو معلوم نہیں ہوتے جن کی حرارت و برودت یکساں ہوتی ہے اور خود میں نے بعض اختبارات کئے ہیں جو شائع نہیں ہوئے ان سب کی بنا پر میری رائے اس شرط کی اہمیت کے متعلق بدل گئی ہے۔ مگر ص کی ایک کیفیت ایسی ضروری ہے جو خاص طور پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ جس میں فو کلیہ کا اد پر کا آدھا حصہ ضائع ہو گیا تھا اور اس قسم کی خرابی پیدا نہ ہوئی تھی کہ گہرے سُر سنائی نہ دیں جو ہم لم ہو لٹرن کے نظریے کے مطابق پیدا ہو جانی چاہئے تھی۔ لہ۔ میں نے نو یا دس شخصوں پر امتحان کیا اور ہر ایک پر بہت سے شاہدے کئے۔ کتنا فرق دو نقطوں کے شاہد یا غیر شاہد بنا دینے کے لئے ضروری ہے۔ جو نقطے انتخاب کئے گئے وہ (۱) سوئیوں کے دو بڑے ناکے تھے (۲) دو بیچوں کے سر تھے (۳) ایک سوئی کلاک اور ایک پیچ کا سر تھا۔ پیچ کے سروں کا فاصلہ ان کے مرکزوں سے ناپا گیا تھا۔ میں نے یہ دیکھا کہ جب نقطوں سے مختلف احساس ہوتے تھے تو اس سے امتیاز میں سہولت ہوتی تھی۔ مگر اس سے بہت کم شدت کے ساتھ جتنی کہ جھکو توقع تھی۔ میں گو نہ فرق تک کا گھومنے میں ادراک نہیں ہوتا تھا۔ لیکن جب ایک نقطے کو گھمایا گیا اور دوسرے کو ساکن رکھا گیا تو ایک نقطے کا دو گونہ ہونا بھی پہلے سے بہت زیادہ ظاہر ہو گیا۔ اس کا مشاہدہ کرنے کے لئے میں نے ایک معمولی پرکار کی جس کا ایک سر اکند تھا۔ اور اس کے ایک طرف دھات کی ایک تیلی لگائی جس کو دنداں ساز کی ڈول مشین کے ذریعے سے گھمایا گیا۔ پھر پرکار کے نقطوں کو اتنے فاصلے پر رکھ کر جلد سے مس کیا گیا کہ ایک اتسام ہو۔ پھر اچانک ڈول مشین کے ذریعے سے ایک نقطے کو گھمایا گیا۔ اس عمل سے وہ تقریباً ہمیشہ دو محسوس ہوئے۔

ہیجان پیدا کرتی ہے اور یہ ہماری سطحات جسم پر احساس حرکت ہے۔ احساس حرکت کو حیثیت کی ایک الگ عنصری صفت قرار دینا محال ہی کے نفسی انکشافات میں سے ہے اور اس قابل ہے کہ اس پر مزید بحث کی جائے۔

احساس حرکت سطحات پر

علمائے غرضیات کا خیال ہے کہ احساس حرکت ہم کو اس وقت تک نہیں پہنچتا جب تک کہ اس مقام کا جہاں سے کہ حرکت شروع ہوتی ہے اور اس کا جہاں کہ حرکت ختم ہوتی ہے علمندہ و علئندہ و قوف نہ ہو۔ اور جسم تحرک کے یہ حصہ تبدیل ہوجاں جہاں بھی ہوتے ہیں ان کے بائیں ایک بین وقفہ زمانی کا اور اک ہوتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس طرح سے ہم کو سست ترین حرکات کا وقوف ہوتا ہے۔ گھڑی کی سوئی کو پہلے بارہ پر دیکھا اور پھر چوبیس پر دیکھا اس سے ہم نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اس نے درمیانی فصل طے کیا ہے۔ سورج کو اب تو مشرق میں دیکھتے ہیں اور پھر مغرب میں دیکھتے ہیں اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ یہ میرے سر پر سے گزر چکا ہے۔ مگر ہم اس طرح سے صرف اس کے متعلق نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں جس کو ہم جنبی طور پر براہ راست جانتے ہیں اور اعتباراً یہ امر یقینی ہے کہ ہم کو احساس حرکت براہ راست اور سادہ حس کے طور پر ہوتا ہے، عرصہ ہوا زریک نے گھڑی کی سکند کی سوئی کی حرکت کو براہ راست دیکھنے اور ڈائل کے کسی اور نقطے پر نظر کو قائم رکھ کر بعد میں یہ معلوم کرنے میں کہ اس کی جگہ بدلی گئی ہے فرق بیان کیا تھا پہلی صورت میں جس کے اندر ایک خاص کیفیت ہوتی ہے جو دوسری صورت میں معدوم ہوتی ہے۔ اگر معلم اپنی جلد کے کسی ایسے حصے کو بے گھر جس میں کہ نقاط پر کا ایک انچ کے فاصلے پر ایک محسوس ہوتے ہوں (مثلاً بازو) بلے انچ کا فصل درمیان میں دے کر اسے حصے پرنپل سے خط کھینچنا شروع کرے تو اس کو ہنس کی نوک کی حرکت کی توین طور پر چس ہو گئی

۱۔ یہ محض اس کی ایک اور مثال سے جس کو میں نفسیاتی کا مبالغہ کہتا ہوں یعنی یہ خیال کرنا کہ اس ذہن کو بھی جس کا وہ مطالعہ کر رہا ہے معروض کا اسی طرح سے وقوف ہوتا ہے جیسا کہ خود نفسیاتی کو۔

اور حرکت کی جہت کی بہم طور پر یہاں ادراک حرکت بقیناً سابقہ علم سے مانو نہیں ہے، اور اس کا لفظ آغاز نقطہ انجام مکان کے اندر علحدہ و متغای حقیقت میں، کیونکہ وہ متغای حقیقتیں جو اس سے دس گونہ وسیع ہیں جب ان کو پرکاری کی نوکیں متبج کرتی ہیں، تو ان کا علحدہ و علحدہ ادراک نہیں ہوتا یہ بھی حالِ شبکیہ کا ہے۔ اگر کسی شخص کی انگلیاں اس کے حوالی کے حصوں پر پڑتی ہیں، تو شمار نہیں ہوتیں یعنی جن پانچ شبکی قطعات کو یہ گھیرتی ہیں ان کو ذہن میں طور پر مکان کے پانچ علحدہ و علحدہ متغای حقیقتیں نہیں سمجھتا۔ باہر ہر انگلیوں کی خفیف ترین حرکت کا نہایت وضاحت کے ساتھ بطور حرکت کے ادراک ہوتا ہے، اور اس کے علحدہ اور کچھ اس گونہ نہیں سمجھا جاتا۔ لہذا یہ امر یقینی ہے کہ چونکہ ہمارا احساس حرکت ہمارے احساس وضع و مقام سے بہت زیادہ لطیف ہے، اس لیے یہ اس سے مانو نہیں ہو سکتا۔ ایک ستر کے ایک عجیب و غریب مشاہدے نے تو اس ثبوت کو پایہ تکمیل ہی تک پہنچا دیا ہے کہ حرکت حسیت کی ابتدائی صورت ہے کیونکہ یہ ہمارے زمانی تسلسل کی حس سے بہت زیادہ لطیف ہے۔ اس لائق عضویاتی نے دو برقی ستر سے ایک دوسرے کے بعد نہایت سرعت کے ساتھ پیدا کئے جو ایک دوسرے کے برابر برابر تھے۔ مشاہدہ کرنے والے کو یہ بیان کرنا تھا کہ پہلے داہنی جانب کا ستر اڑھو کھانی دیا یا بائیں جانب کا۔ جب وقفے کو کم کرنے کے لیے ہم دیکھ کر دیا گیا، اس وقت زمانی ترتیب کا اعتبار ناممکن ہو گیا۔ مگر ایک ستر نے یہ دیکھا کہ اگر ستر اڑھو کو ایک دوسرے کے اس قدر قریب کر دیا گیا کہ ان کے انعکاس کے دائرے باہم مل گئے تو اس وقت ان کو ایسا محسوس ہوا کہ گویا اس نقطہ سے جس سے کہ پہلے شعلے کی روشنی پڑی تھی، اور اس تک جس پر دوسرے نقطہ کی روشنی پڑی ایک شعلے کی حرکت ہو، اور اس حالت میں زمانی وقفہ کم کر کے ۵.۱۰ سیکنڈ تک کر دیا گیا اس کے بعد ذہن کو شک ہونے لگا کہ ظاہر حرکت داہنی طرف سے شروع ہوتی ہے یا بائیں طرف سے۔ جلد پر بھی اسی قسم کے اعتبارات کئے گئے اور ان سے بھی ایسے نتائج مرتب ہوئے۔

تقریباً اسی زمانہ میں ویرارٹ نے بعض نہایت ہی مستقل اور اٹل دھوکوں کی طرف توجہ دلائی، جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں۔ اگر کوئی اور شخص آہستہ سے ہمساری کلائی یا انگلی پر خطا کینچ دے اور یہ ساکن ہو، تو یہ محسوس ہوگا کہ گویا انگلی یا کلائی پھسل کی مخالف

جہت میں حرکت کر رہی ہے۔ اگر اس کے برعکس ہم اپنی انگلی یا کلائی کو ایک نقطہ پر رکھ کر حرکت دیں تو یہ معلوم ہوگا کہ وہ نقطہ بھی حرکت کر رہا ہے۔ اگر متعلیم اپنی پیشانی کو اپنی انگلیت شہادت سے چھوئے اور انگلی کو ساکن رکھ کر سر کو اس طرح سے حرکت دے کہ پیشانی کی جگہ انگلی کے سرے کے نیچے گزرے، تو اس کو لے اختیار جس ہوگی کہ انگلی بھی سر کی مخالف جہت میں حرکت کر رہی ہے۔ اسی طرح سے انگلیوں کو ایک دوسرے سے ہٹاتے وقت بعض انگلیاں حرکت کرتی ہیں اور باقی ساکن رہتی ہیں لیکن جو ساکن رہتی ہیں، ان کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ باقی انگلیوں سے فعلی طور پر علمدہ ہو رہی ہیں۔ ویرارٹ کے نزدیک یہ دھوکے اور اک کی ابتدائی شکل کی باتیات ہیں جب حرکت اس طرح سے محسوس ہوتی تھی، مگر کل شعور کے مافیہ سے منسوب ہوتی تھی، اور ہنوز یہ امتیاز نہ ہوا تھا کہ یہ اس کے ایک جزو سے تعلق رکھتی ہے۔ جب ہمارے اور اک کا پورا نشوونما ہو جاتا ہے، تو ہم محض شے اور زمین کی اضافی حرکت سے ماوراء ہو جاتے ہیں، اور حرکت کو مجموعی معروض کے ان اجزائیں کسی ایک سے کلیتہً منسوب کر سکتے ہیں، مثلاً جب نظر میں کل پائین ایک ساتھ حرکت کرتا ہے، تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم یا ہماری آنکھیں حرکت کرتی ہیں۔ اور سامنے کی جو شے پائین کی نسبت سے حرکت کرتی ہے، اس کو ہم ساکن سمجھتے ہیں۔ مگر ابتداءً امتیاز کامل طور پر نہیں ہوتا اور حرکت کی حس جو کچھ ہمیں نظر آتا اس سب پھیل جاتی ہے، اور ہمیں متاثر کرتی ہے۔ شے اور شبکیہ دونوں کی ہر اضافی حرکت سے شے حرکت میں محسوس ہو سکتی ہے۔ اب بھی جب ہمارے سامنے کی شے متحرک ہوتی ہے، تو ہمارا سر پکڑانے لگتا ہے۔ اور جب کبھی ہم اپنے سر یا آنکھوں کو اچانک جھٹکا دیتے ہیں یا ان کو ادھر ادھر جلد بلیغ کرتے ہیں تو ہم کو کل راحت نظر متحرک محسوس ہوتا ہے۔ ڈھیلوں کو اندر کی طرف دیکھنے سے بھی یہی دھوکہ ہوتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں ہم کو حقیقت واقعہ کا علم ہوتا ہے لیکن اگر ہماری ابتدائی حس دیر تک باقی رہے تو صورت حال قفل ہوتی ہے۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے جب چاند پر سے بادل سرعت کے ساتھ حرکت کرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ چاند ساکن ہے مگر یہ ہمیں بادلوں سے بھی زیادہ تیز حرکت کرتا نظر آتا ہے۔ جب ہم آہستہ سے اپنی آنکھوں کو حرکت دیتے ہیں اس وقت بھی ابتدائی حس کامیاب قفل کے تحت باقی رہتی ہے۔ اگر ہم اس تجربہ کا پورا مشاہدہ کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ جس شے کی طرف

بھی ہم دیکھتے ہیں وہ ہماری آنکھوں سے ملتی نظر آتی ہے۔

مگر اس موضوع کے متعلق سب سے قیمتی اضافہ فی ایچ اشنیڈر کا مضمون ہے جس نے اس پر حیوانیاتی نقطہ نظر سے بحث کی ہے۔ اور ہر قسم کے حیوانوں کی مثالیں دیکر سمجھایا ہے کہ حرکت ہی وہ صفت ہے جس کے ذریعہ سے حیوان نہایت آسانی کے ساتھ ایک دوسرے کی توجہ نہایت آسانی کے ساتھ منعطف کراتے ہیں۔ جانوروں میں جو مردہ کی طرح بن جانے کی جبلت ہوتی ہے، وہ مکر نہیں ہوتا، بلکہ ان کو خوف کی وجہ سے ایک قسم کا سکتہ ہو جاتا ہے، جو کیڑوں کوڑوں اور دوسرے قسم کے جانوروں کو ان کے دشمنوں کی نظر سے محفوظ رکھتے ہیں۔ نسل انسانی میں اس کی مثال لڑکوں کے کھیل میں نظر آتی ہے جب چور قریب ہوتا ہے تو چور کا قریب چھپا ہوا ہوتا ہے، اس کے ڈر کی وجہ سے سانس ٹپک نہیں لیتا۔ اور اس کے برعکس جب ہم دور سے کسی شخص کی توجہ اپنی طرف منطف کرنا چاہتے ہیں تو غیر ارادی طور پر ہاتھ ہلاتے ہیں، اور پیچھے اچھلتے ہیں۔ جو جانور اپنے شکار پر تباہ لگاتے ہیں، اور جو اپنے تعاقب کرنے والوں سے بچتے ہیں دونوں کے طریق عمل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عدم حرکت کس قدر نمایاں بن کو کم کر دیتی ہے۔ جنگلوں میں اگر حرکت نہ کریں تو گلہ بیاں اور پرندے واقعی ہم پر کڑکھینچیں۔ مضموعی پرندوں اور ساکن مینڈکوں پر نگھیاں پڑتی ہیں۔ اس کے برعکس جس چیز پر ہم بیٹھے ہوں وہ اگرچہ ایک حرکت کرنے لگے تو کس قدر چونک پڑیں، یا اگر کوئی کیڑا اچانک ہماری جلد پر سرسراٹے لگتا ہے تو ہم کس قدر اداک پڑتے ہیں یا ایک بلی خاموشی سے آئے اور ہمارے ہاتھ کے قریب خرخر کرنے لگے تو ہم کس طرح سے چونک پڑتے ہیں گدگدی سے بھی سخت اضطرابی اثرات نمایاں ہوتے ہیں۔ ان سب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت کی ہیمنان چیز ہے۔ بلی کا بچہ متحرک گیند کا تعاقب کے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جو ارسامات اس قدر خفیف ہوتے ہیں کہ ان کا وقوف نہیں ہوتا، اگر وہ حرکت کرنے لگتے ہیں تو ان کا فوراً احساس ہو جاتا ہے۔ کبھی جلد پر بیٹھی ہوئی محسوس نہیں ہوتی، لیکن جب یہ رینگنے لگتی ہے تو ہم سم کو فوراً احساس ہو جاتا ہے۔ ایک سایہ ممکن ہے کہ اس قدر خفیف ہو کہ ہم اس کو محسوس نہ کر سکیں مگر جو بھی یہ حرکت کرتا ہے ہم اس کو دیکھ لیتے ہیں۔ اشناڈر کا مشاہدہ ہے کہ حرکت کی حالت میں ایسا سایہ بھی واضح طور پر محسوس ہو سکتا ہے جس کی خارجی قوت

ایسے ساکن سائے کی نصف ہو جو اس قدر خفیف ہو کہ نظر سے اوجھل ہو اسی چاہتا ہو۔
 بالواسطہ نظر میں دھندلے سائے کی صورت میں حرکت کی موافقت میں فرق بہت
 زیادہ ہوتا ہے یعنی ۴۰:۳۰:۱۲۔ اگر ہم اپنی انگلی کو بند آنکھ اور دھوپ کے
 مابین حائل کریں تو ہم کو اس کی موجودگی کی حس نہ ہوگی۔ جب ہم اس کو آگے پیچھے
 حرکت دیتے ہیں تو ہم کو اس کا احساس ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے بصری ادراک کی
 شرائط وہی ہیں جو غیر ہرہ پشتوں میں ہوتی ہیں۔

لے۔ اشنا نڈر اس امر کی توجیہ کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کیوں ایک حسی سطح اس وقت
 زیادہ متہیج ہوتی ہے جب اس کا ارتسام حرکت کرتا ہے۔ یہ بات تو عرصہ ہوا معلوم ہو چکی
 ہے کہ تدریجی فرقوں کا امتیاز ہموقت فرقوں کی نسبت بہت زیادہ تیز ہوتا ہے۔ لیکن ایک
 متحرک ارتسام کی صورت میں مثلاً میسا کے شبکیہ پر ہوتا ہے دو دنوں قسم کے فرق جمع ہو جاتے
 ہیں جس کا قدرتی نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ سب کا نہایت ہی مکمل امتیاز پیدا ہو جائے۔



بائیں ہاتھ کی شکل میں فرض کرو کہ تاریک حصہ ب داہنے سے بائیں طرف حرکت
 کرتا ہے ابتداً سیاہ اور سفید کے مابین ب اور ا میں تقابل ہوتا ہے۔ جب حرکت واقع
 ہو جاتی ہے جس سے داہنے ہاتھ والی شکل پیدا ہو جاتی ہے تو وہی تقابل باقی رہتا ہے
 صرف اتنا فرق ہو جاتا ہے کہ سیاہ اور سفید کی جگہ بدل جاتی ہے۔ لیکن اس کے علاوہ
 ایک دہرا تدریجی تقابل ہوتا ہے جو پہلے ا میں ہوتا ہے جو ایک لمحہ بیشتر سفید تھا اور
 اب سیاہ ہو گیا ہے۔ اور دوسرے ب میں جو ایک لمحہ پہلے سیاہ تھا اور سفید ہو گیا
 ہے۔ اگر ہم ہر ایک احساس تقابل کو اقرار دیں (جو ایسا مفروضہ ہے جو حالت سکون
 سے بہت زیادہ مناسب ہے) تو حرکت کی صورت میں تقابلات کا مجموعہ ۳ ہو گا جو

یہ ظاہر کرنے کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے، کہ مکانی امتیاز کی تعلیم میں، حسی سطحیات پر ارتسامات کی حرکات نے ہمارے شعور سطحیات کو ان اجزائے ترکیبی کے شعور میں منقسم کرنے کے لئے بہت بڑے عامل کا کام کیا ہوگا۔ آج بھی ہمارے شبکیہ کے حوالی کا اصل کام پاسافون کا سا ہے۔ یہ جس وقت کہ ان پر روشنی کی کرنیں حرکت کرتی ہیں، پکارتے ہیں کون جا رہا ہے؟ اور تفرقہ موقع پر طلب کر لیتی ہیں۔ جلد کے اکثر حصے ہی کام انگلی کے سروں کے لئے انجام دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ انگلی کے سرے اور قعر چشم بلا واسطہ ادراک کی کچھ قوت حوالی شبکیہ اور جلد کے لئے بھی چھوڑ دیتے ہیں، لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ قسم کا ادراک سب سے زیادہ تحرک حصوں کی جلد میں ہوتا ہے۔ (ویرارٹ اور اس کے شاگردوں کی مساعی نے اس بات کو اچھی طرح سے ثابت کر دیا ہے) اور اندھوں میں جن کی جلد کی امتیازی قوت خاص طور پر زیادہ ہوتی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے اس قدر قوی ہو جانے کی وجہ ہوتی ہے، ان میں سے اکثر کو اسے ہر شے پر جو ان سے مس کرتی ہے کھینچنے اور حرکت دینے کی عادت ہوتی ہے تاکہ ان کو اس کی ساخت کا بہتر علم ہو جائے۔ زرمک نے اس کو سب سے پہلے محسوس کیا تھا۔ اس کی آسانی کے ساتھ تصدیق ہو سکتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ شے کے نیچے سطح حسی کی حرکت تہج کی اغراض کے لئے بالکل ایسی ہی ہے جیسی کہ شے کی حرکت سطح حسی پر۔ اشیاء کی جسامتوں کی آنکھ یا جلد کی حرکات سے جو پیمائش کی جاتی ہے تو ان اعضا کی حرکات پیہم ہوتی ہیں اور اگر ان کو روکا جائے تو یہ رکتی نہیں۔ اس قسم کی ہر حرکت شے کے خطوط و نقاط کو سطح پر کھینچتی ہے، اور ان کو سو گنا زیادہ شدت کے ساتھ جلد پر ترسم کر دیتی اور ان کی طرف توجہ کو منقطع کر دیتی ہے۔ اس طرح سے جو نہایت ہی اہم کام ادراک کی فعلیت میں حرکات انجام دیتی ہیں، اس کو اکثر علمائے عضویات اس بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ حالت سکون میں تھا۔ یعنی ہماری توجہ نہ تو نہ قوت کے ساتھ رنگ کے فرق کی طرف منقطع ہوگی بشرطیکہ رنگ بھی حرکت کرنے لگے۔

لے۔ براؤن بن جے ایس مل اور اعتدال کے ساتھ ونٹ ہیلیم جو لٹرسلے وغیرہ

ثبوت میں پیش کرتے ہیں کہ خو عضلات اور اک مکانی کے آلات ہیں۔ ان مصنفین کے نزدیک خارجی امتداد کا دراصل اظہار سطحی حیثیت سے نہیں بلکہ عضلی حس سے ہوتا ہے مگر یہ سب حضرات اس امر کی طرف توجہ کرنے سے قاصر رہے ہیں کہ عضلی انقباضات کس خاص شدت کے ساتھ سطحی حیثیتوں کو عمل میں لائے ہیں۔ اور یہ کہ ارتسامات کا محض امتیاز (قطع نظر اس کے ان کے مابین جو جگہ ہوتی ہے اس کی پیمائش کی جائے) زیادہ تر اس سطح کی حرکت کی قابلیت پر مبنی ہوتا ہے جس پر کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔

(۲) حسی مکانوں کی پیمائش ایک دوسرے کے مقابلہ کر

اب تک جو کچھ ہم بحث کر آئے ہیں مسئلہ امتیاز کے جواب میں ہم بس اسی قدر کہہ سکتے ہیں۔ اب ہم چند مکانوں کو ایک دوسرے کے مقابلہ کر رکھ کر پیمائش کرنے کے مسئلے کو لیتے ہیں کیونکہ یہ اپنے مختلف مکانی تجربات میں سے ایک مکان (جس کو ہم حقیقی دنیا سمجھتے ہیں) کے تعبیر کرنے کی طرف پہلا قدم ہے۔

۱۔ ایم سی ایچ ڈیونان اپنے مضمون مکان بصری بمقابلہ مکان لمبی مطبوعہ ریونیو فلسفہ مشرق میں اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ صرف سطحیات سے وسعت کا ادراک نہیں ہوتا اور اس کے لئے وہ اس طریق کو بیان کرتے ہیں جس طرح سے نابینا ایک شے کی شکل کا ادراک کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر سطحیات عضو مد رک ہیں تو اندھے اور سیکھے دونوں کو ایک شے کی جسامت (اور شکل) کا اس پر ہاتھ رکھ کر ٹھیک ادراک ہونا چاہئے۔ (بشرطیکہ وہ شے ہاتھ سے چھوٹی ہو) اور یہ متاثرہ لمبی سطح کے براہ راست امتیاز سے ہونا چاہئے اور عضلی حس کو اس میں کوئی دخل نہ ہونا چاہئے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ جو شخص پیدائشی اندھا ہوتا ہے وہ کبھی خارجی سطحیات کا اس طرح سے اندازہ نہیں کرتا۔ جسامت کے سمجھنے کا اس کے پاس صرف ایک ہی ذریعہ ہوتا ہے اور وہ یہ کہ وہ اپنی انگلی ان خطوط پر دوڑاتا ہے جس سے وہ شے محدود ہوتی ہے۔ مثلاً ایک

ایک بات بالکل بدیہی معلوم ہوتی ہے اور وہ یہ کہ مختلف حصوں کے ذریعے سے جو وسعتیں ظاہر ہوتی ہیں ان کا باہم کسی صحت کے ساتھ مقابلہ کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی بلا واسطہ قوت نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اپنے منہ کو اگر انگلی یا آنکھ کے ذریعے سے دیکھیں تو یہ بہ نسبت اس کے جتنا کہ زبان کو معلوم ہوتا ہے، چھوٹا معلوم ہوتا ہے۔ ہم کو اپنی طبعی جھٹلی اپنے انگلی کے سروں سے زیادہ بڑی معلوم ہوتی ہے۔ اپنے ہونٹ اس سے زیادہ بڑے معلوم ہوتے ہیں جتنی کہ اتنی ہی بڑی جگہ ران پر معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کا مقابلہ تو فوراً

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ پیدائشی نابینا کو تم ایک کتاب دو جس کی جسامت اس کو معلوم نہ ہو تو وہ اس کو اپنے سینے پر غموں رکھے گا۔ اور پھر وہ اس کنارے کے بیچ میں جو اس کے جسم کے مقابل ہوگا، اپنے دونوں ہاتھوں کو بچا کر کے بھیلے گا، یہاں تک کہ وہ اس کنارے کے سروں تک پہنچ جائیں، اس سے پہلے وہ یہ نہ بتا سکے گا کہ اس شے کی کتنی لمبائی ہے (جلد ۲۵ صفحہ ۱۴۸) میرے خیال میں اگر کوئی شخص ایک شے کی شکل اور جسامت کے سمجھنے کی محض اپنے ہاتھ کو اس پر سیدھا رکھے کہ سمجھنے کی کوشش کرے تو اس کو معلوم ہوگا کہ وہ اس طرح سے اس کے حدود کو بہت ہی ناقص طور پر محسوس کرتا ہے لیکن جس لمحے میں ہاتھ حرکت کرتا ہے تو حدود واضح طور پر محسوس ہو جاتی ہیں۔ شکل اور جسامت کے سمجھنے اور اکالات بھی ہوتے ہیں وہ سب سے پہلے حدود کے اور اکالات ہوتے ہیں اور سب سے پہلے ان کو واضح کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ حرکت ان کو واضح کرتی ہے اور اور اک میں اپنے اعضا کو حرکت دینے کی تحریک اسی خواہش کی بنا پر ہوتی ہے، جو ہم کو اپنی سطح کی حصوں کے تیز کرنے کی بنا پر ہوتی ہے۔ جب چیزوں کا نام لینے اور ان کی کسی عام معیار کے مطابق پیمائش کرنے کی نوبت آتی ہے، تو ہم کو فوراً معلوم ہو جاتا ہے کہ حرکتیں بھی کس طرح سے مدد کرتی ہیں۔ لیکن اس صورت میں یہ اور صورتوں کی نسبت زیادہ مدد نہیں کرتیں، کیونکہ مغفّت امتداد خود عضلی حص سے پیدا ہوتی ہے۔

ہوتا ہے۔ مگر یہ مبہم ہوتا ہے۔ اگر ہم اس سے زیادہ قطعی طور پر معلوم کرنا چاہیں تو ہم کو کسی دوسری شے سے مدد لینا چاہیے۔

ایک محسوس جگہ کو دوسری حسی سطح سے مقابلہ کرنے کا سب سے بڑا ذریعہ یہ ہے ایک کو دوسری پر رکھ کر دیکھ لیا جائے۔ ایک سطح کو دوسری سطح پر رکھ کر دیکھا جاتا ہے اور ایک خارجی شے کو بہت سی سطحات پر رکھ کر دیکھا جاتا ہے۔ اس طرح سے صحیح مساواتیں اور مشترک پیمانے رواج پاتے ہیں اور عددی نتائج کے لئے راستہ تیار ہوتا ہے۔

اگر ہم اپنی جلد کے ایک حصے کو دوسرے پر رکھ کر نہ دیکھ سکتے تو ہم کو اپنے جسم کا وہ علم نہ ہو سکتا جو کہ مختلف حصوں کی بڑائی کے اصل فسوق مبہم طور پر عامل رہتے اور ہم کو اس امر کا یقین نہ ہوتا کہ کس قدر ہونٹ کتنی پیشانی کے مساوی ہے اور انگلی کمر کے کس قدر حصے کے برابر ہے۔ لیکن سطح کے ایک حصے کو دوسرے حصے کے ذریعے سے ٹٹولنے کی

قوت سے ہم کو جلدی مساواتوں کا براہ راست ادراک ہوتا ہے۔ جب ہم فوری حس کے ذریعے سے محسوس کرتے ہیں کہ ران کی سطح کی کتنی لمبائی پورسی، تیلی اور انگلیوں کے مساوی ہے تو بڑائی کے ابتدائی فرق بالکل مغلوب ہو جاتے ہیں۔ جب دوسرے ہاتھ کی انگلیوں کے سروں کی حرکت پہلے ران کی اس لمبائی پر خط کھینچتی ہے اور پھر کل ہاتھ پر تو ہم کو پیمائش کا ایک نیا طریقہ معلوم ہو جاتا ہے جو اس قدر بلا واسطہ تو نہیں ہے مگر جس سے ان مساواتوں کی جن کی پہلے ذریعے سے تحقیق ہوئی تھی تائید ہوتی ہے۔

اس طرح سے اجزاء کو ایک دوسرے پر رکھ کر اور ایسی ہی حرکت سے ان پر خطوط کھینچ کر وہ شخص جو نظر سے محروم ہو بہت جلد اپنے جسم کی تمام وسعتوں کو پیمانے کے ذریعے سے معلوم کر سکے گا۔ انھیں طریقوں کو خود اپنے قد و قامت یا اس سے چھوٹے قد و قامت کی چیزوں پر عائد کر کے وہ اسی قدر آسانی کے ساتھ خود کو ان کی وسعت سے واقف کر سکتا ہے جو اس کی اپنی جسامت تیلیوں پاؤں ہاتھوں بالشتوں قدموں (دلوں

کہلے ہاتھوں کی صورت میں بیان ہوگی۔ ان تخیلات کے متعلق یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ جب دو مخالف سطحات کی بڑائی کا مقامی حصوں میں تصادم ہوتا ہے تو ان میں سے ایک جس کو صحیح معیار سمجھا جاتا ہے اور دوسرے کو دہوکہ خیال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ خالی سوڑے کو انگلی کے سرے سے جو اس میں آ نہیں سکتا درحقیقت چھوٹا سمجھا جاتا ہے، اگرچہ ممکن ہے کہ یہ بڑا محسوس ہو۔ اور یہ حیثیت مجموعی کہا جاسکتا ہے کہ ہاتھ جو ٹوٹنے کا واحد عضو ہے، اور حصوں کو اپنے قد و قامت کے اعتبار سے سمجھتا ہے اپنے قد و قامت کا ان کے ذریعے سے تعین نہیں کرتا۔ پس فتنہ جو کہتا ہے کہ زیادہ ذکی الحس حصے جس وسعت کو محسوس کرتے ہیں اور تمام وسعتوں کی اسی میں تحویل ہو جاتی ہے، یہ حیثیت مجموعی صحیح ہے۔

لیکن اگر ایک سطح کی تفتیش دوسری کے ذریعے سے ناممکن ہو تو بھی ہم اپنی مختلف سطحات کو ایک دوسرے کے مقابلہ میں اس طرح سے ناپ سکتے ہیں کہ ایک ہی متدینے کو پہلے ایک پر رکھیں اور پھر دوسری پر۔ اس میں شک نہیں کہ فرض کرنے کا امکان پھر بھی باقی رہ جاتا ہے کہ خود وہ سٹے جب ایک سطح پر سے دوسری سطح پر آتی ہے تو گھسٹی بڑھتی محسوس ہوتی ہے (دیکھو صفحہ ۱۲۱)۔ مگر اپنی دنیا کو تا بہ امکان سادہ کرنے کا اصول بہت جلد اس مفروضہ سے ایک آسان تر مفروضہ کو منوالے گا، اور وہ یہ کہ اصولاً اشیاء کا قد و قامت ایک ہی رہتا ہے اور ہماری اکثر حسیں غلطیوں سے متاثر ہوتی ہیں، جس کے لئے ایک خاص لحاظ ہر وقت رہنا چاہئے۔

شبکیہ میں یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ دو ارتساموں کی قامت (وہ خطوط ہوں یا دھبے) اگر دو مختلف حلقوں پر واقع ہوں تو یہ دراصل اس طرح سے ہونگی کہ ان کے مابین کوئی باہمی نسبت ہے۔ جب ارتسامات ایک ہی شے کے ہوتے ہیں صرف اس وقت ان کے قد و قامت کو ایک ہی خیال کرتے ہیں۔ اور یہ بھی اس وقت ہوتا ہے جب یہ یقین ہوتا ہے کہ اس شے اور آنکھ کو جو نسبت ہے، اس میں کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہوا ہے۔

جب وہ شے حرکت کر کے آنکھ سے جو اس کو نسبت تھی اس کو متغیر کر دیتی ہے تو اس کی مثال سے ایک شبکی حلقے میں جو حس ہوتی ہے وہ اس قدر غیر یقینی ہو جاتی ہے کہ آخر میں ہم اس شبکی مکانی احساس سے جو ہم کو اس سے ہو سکتا ہے کسی قسم کے مطلق معنی منسوب کر ہی نہیں سکتے۔ شبکی مقداروں کے نظر انداز کرنے کی عادت اس قدر مکمل ہو جاتی ہے کہ جو چیزیں مختلف فاصلوں پر ہوتی ہیں ان کی بصری مقداروں کا مقابلہ ایک کو دوسرے پر رکھے بغیر ناممکن ہوتا ہے۔ ہم پہلے سے یہ نہیں بتا سکتے کہ ایک دور کے مکان یا درخت کے کتنے حصے کو ہماری آنکھی ڈھلک دے گی۔ اس سوال کے مختلف جوابات کہ چاند کس قدر بڑا ہے ایسے جوابات جن میں چھلکڑے کے پتے اور دمکڑے تک اختلافات ہیں اس کی نہایت ہی بین مثال ہیں۔ ایک نقشہ نویس کی تعلیم کا سب سے دشوار جزو شبکی مقداروں کا (یعنی وہ جو قدیم حس ہوتی ہیں) براہ راست محسوس کرنا ہوتا ہے جو ساحت کی مختلف چیزوں سے ہوتی ہیں۔ اس کے ساتھ اس کو وہ بھی حاصل کرنا چاہیے جس کو رنگین آنکھ کی معصومیت کہتا ہے یعنی رنگ کے دھبوں کا طفلانہ ادراک بغیر اس شعور کے کہ ان کے کیا معنی ہیں۔

باقی ہم سب کی آنکھوں سے یہ معصومیت زائل ہو چکی ہے ہر معلوم شے کی کل بصری مقداروں میں سے ہم نے ایک کو تو حقیقی سمجھ کر منتخب کر لیا ہے اور باقی کو اس کا محض علامات خیال کرتے ہیں۔ اس حقیقی مقدار کا تعین جمالیاتی اور عملی پیمائشوں سے ہوتا ہے۔ جب شے دور ہوتی ہے تو ہم کو اسی کا احساس ہوتا ہے اور جزئیات کے صحیح بصری ادراک کے لئے بھی سب سے زیادہ موزون ہوتی ہے۔ اسی فاصلے پر ہم اس شے کو رکھ کر دیکھتے ہیں جس کا ہم کو بنور مطالعہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس سے اور ہم کو یہ بہت زیادہ چھوٹی اور قریب بہت زیادہ بڑی معلوم ہوتی ہے اور اس کی طرف ذہن کے منتقل کرنے میں جو ان کے اہم تر معنی ہوتے ہیں بڑے اور چھوٹے احساس معدوم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً جب میں کھانے کی میز پر نظر ڈالتا ہوں تو میں اس بات کو نظر انداز

کر دیتا ہوں کہ جو رکابیاں میری رکابی سے جتنی دور ہیں وہ اتنی ہی چھوٹی معلوم ہو رہی ہیں۔ کیونکہ مجھے معلوم ہے کہ یہ سب برابر ہیں اور ان کا احساس جو موجودہ حس ہے اس علم کی چکا چوند میں جو محض مثلی ہے چھپ جاتی ہے۔ اگر نظری مکانات کے تناقضات کو اسی طرح رفع کیا جاسکتا ہے تو اس میں شک نہیں کہ بھری مکانات کو لمبی مکانات کے مساوی کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آسکتی۔ اس مساوات میں غالباً احساس لمس کو حقیقی خیال کیا جاتا ہے اور بصیر علامت کے طور پر کام دیتا ہے اور اس تخیل کی ضرورت محض اس بنا پر نہیں ہوتی کہ لمبی مقداریں بھری مقداروں کی نسبت زیادہ مستقل ہوتی ہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ لمبی حس ہماری زندگیوں کے لئے زیادہ عملی دیکھی رکھتی ہے۔ اصول یہ ہے کہ اشیا ہمارے لئے مفید و مضر براہ راست ہماری جلد سے مس کر کے ہو سکتی ہیں۔ نظر صرف ایک قسم کا انتظار می لمس ہے اور لمس بہ الفاظ سٹراپنسز فکر کی مادری زبان ہے اور خامدہ کے محاورے کی مالکہ کی زبان میں ترجمانی ہونی ضروری ہے قبل اس کے کہ یہ ذہن سے صاف طور پر بول سکے یہ

۱۔ پردیسر جیٹرو اپنے اخبارات کے عام حاصل کے طور پر مندرجہ ذیل نتیجہ بیان کرتے ہیں۔ (امریکن جرنل آف سائکالوجی جلد ۳ صفحہ ۵۳)
غیر متوافق حاسوں کے مکانی اور اکات بذات خود بھی غیر متوافق ہوتے ہیں۔ اور ان کے اندر جو کچھ ہمنوائی ہوتی ہے وہ تجربے کی بنا پر ہوتی ہے۔ ایسے شخص کے مکانی تصورات جو بعبارت سے محروم ہو اور محض دوسرے مکانی حاسوں سے کام لینے پر مجبور ہو ہم سے یقیناً مختلف ہونے چاہیں لیکن اس کے بعد وہ کہتے ہیں ہمارے بھری اور دوسرے مکانی اور اکات میں نمایاں اختلافات کا وجود یہی نہیں کہ ہم کو پریشان نہیں کرتا بلکہ عام طور پر ہم اس کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتے اس کی توجیہ صرف اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ ہم میں جسامتوں کے ان کے بھری مساویوں میں ترجمانی کر لینے کا رجحان ہوتا ہے مگر یہ مصنف لمبی کے بجائے بھری کہنے کی

آئندہ چل کر ہم کو معلوم ہوگا، ایک عضو کی حرکت سے جو احساسات مفاصل میں پیدا ہوتے ہیں، ان کو اس راستے کی علامت کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، جس کو سر سے ملے کرتے ہیں، لیکن ایسا اکثر ہوتا ہے۔ مادی کرنے والے صوتی شامی ذائقہ جموں کو زیادہ اقباز می حاسوں کے جموں کے مادی کرنے کے متعلق یہ ہے، کہ یہ اس قدر مبہم ہوتے ہیں، کہ ان کے متعلق کسی قسم کی بحث کی ضرورت نہیں البتہ الم کے متعلق یہ کہنے کی ضرورت ہے، کہ اس کے قامت کو اس عضو کے معمولی قامت میں تخیل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، جس کے اندر یہ ہوتا ہے۔ اگر انگلی میں چیلوری ہو جاتی ہے، تو یہ اور شریاؤں کی بنصوں کے ساتھ مل کر اس سے بڑی معلوم ہوتی ہے جتنی کہ یہ درحقیقت ہوتی ہے۔ جو کچھ اوپر بیان کر آئے ہیں، اس میں یہ بات تو محسوس ہوتی ہوگی، کہ جب دوحسی مکانی ارتسامات کے ایک ہی شے سے آنے کا یقین ہوتا ہے، اور وہ باہم مختلف ہوتے ہیں، تو ان میں سے جو عملی اور جالیاتی اعتبار سے سب سے زیادہ دلچسپ ہوتا ہے اسی کو حقیقی خیال کیا جاتا ہے۔ دلچسپی کا یہ قانون ہمیشہ صادق آتا ہے اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ایک مستقل دلچسپی مثلاً نس ایک قوی مگر عارضی دلچسپی (مثلاً الم) کی مزاحمت کرے، جیسا کہ ابھی چیلوری کا واقعہ بیان کر آئے ہیں، اس میں ہوتا ہے۔

۳۔ حسی مکانوں کا جمع کرنا

اب ہم اپنے حقیقی مکان کی تعمیر میں دوسرا قدم اٹھاتے ہیں۔ مختلف حسی مکان ایک ٹھوس اور واحد شے میں کیونکر جمع ہوتے ہیں۔ یہاں بھی پہلا واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء ہمارے حسی تجربات

بقیہ ماشیہ صفحہ گذشتہ۔ کوئی وجہ بیان نہیں کرتا۔ اور میں یہ خیال کرنے پر مجبور ہوں کہ جس حد تک حقیقی مقداروں کا تعلق ہے قرائن دوسری طرف زیادہ اشارہ کرتے ہیں۔

ایک ابتری کی شکل میں ہوتے ہیں، جس میں سے نکالنے کے لئے ہمارے پاس کوئی فوری استعداد نہیں ہوتی۔ مختلف آلات جس کے معروض جن کا ایک ساتھ تجربہ ہوتا ہے۔ ان الفاظ کے کسی متعین معنی میں ابتداء نہ تو ایک دوسرے کے اندر محسوس ہوتے ہیں نہ پہلو بہ پہلو نہ ایک دوسرے کے باہر نہ مکانی طور پر مسلسل یہی بات تقریباً ان معروضات پر صادق آتی ہے جن کو ایک ہی عضو کے مختلف حصے محسوس کرتے ہیں، قبل اس کے کہ امتیاز اپنا مکمل کام کر سکے۔ زیادہ سے زیادہ ہم تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے کل مکانی تجربات مجموعی طور پر ایک معروضی مجموعہ بناتے ہیں، اور یہ معروضی مجموعہ وسیع ہوتا ہے۔

اب بھی ہمارے منہ کے اندر جو جگہ ہے جس سے زبان جو اس میں آباد ہے، اس قدر واقف ہے، اور اتنی صحت کے ساتھ پیمائش کرتی ہے، اس کے متعلق مشکل سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کی داخلی جہات اور گنجائشیں اس کے باہر جو بڑی دنیا ہے اس کی نسبت سے کچھ زیادہ صحت کے ساتھ معلوم ہیں۔ یہ تقریباً بجائے خود ایک دنیا ہوتی ہے۔ پھر دیکھو کہ جب دندان ساز ہمارے ایک دانت کو نکال کر ایک چھوٹا سا جوف بنا دیتا ہے تو ہم اس کے آگے کی سخت ٹوک کی چھن کو بین طور پر مختلف جہات میں اسی سطح پر محسوس کرتے ہیں، جو ہماری حیثیت کو اس سے مبہم طور پر بڑی معلوم ہوتی ہے، جتنی کہ یہ بعد میں آئینہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتی ہے، اور اگرچہ جہتوں کی جہات داخلی طور پر اس قدر مختلف معلوم ہوتی ہیں، مگر ان میں سے ایک بھی خارجی دنیا کی کسی ایک کے مطابق نہیں کہی جاسکتی۔ پس دانت کی حیثیت کا مکان فی الحقیقت بجائے خود ایک دنیا ہوتا ہے جو خارجی مکانی دنیا کے ساتھ صرف مزید تجربے سے مطابق ہو سکتا ہے جس سے اس کی جسامت بدل جائے گی، اس کی جہات متعین ہو جائیں گی، اس کے حواسی ایک دوسرے میں ضم ہو جائیں گے اور آخر کار یہ ایک متعین سوراخ میں ایک متعین جزو رہ جائے گا۔ اور اگرچہ ہر چوڑکی گردش اندر دنی طور پر اسی طرح سے مختلف معلوم ہونی چاہیے جیسے ایک ہی کمرے کے اندر جہت کے بہت سے فرق محسوس ہوتے ہیں، اور

اگرچہ یہی جلد کے اوپر مختلف چیزوں کے کھینچنے کے متعلق بھی صحیح ہو، اور اسی طرح سے شکیہ کے اوپر مختلف شکلوں کے مرسوم ہونے کے متعلق بھی صحیح ہو، مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ان مختلف سطحات پر احساسات جہت وجدانا ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ اور موازنہ کی صلاحیت رکھتے ہیں، یا اور جہات کے ساتھ جو نیم دائری نالیوں کے ذریعے سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہم فوراً ان تمام کے باہد گروشتوں کو ایک مکانی دنیا میں سمجھ جائیں۔

اگر ہم اپنے بازوؤں کو غیر فطری انداز میں رکھ کر چیزوں کو چھوئیں، تو ہم ان کی شکل و صورت قد و قامت و وضع سے پریشان ہو جاتے ہیں۔ اگر متعلم لیٹ کر اپنے بازوؤں کو اپنے سر پر پھیلانے تو اس کو یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ جو چیزیں اس کی دست رس میں ہیں، ان کے ہندسی علاقے کے پہچاننے کے وہ بہت ہی کم لائق ہے۔ لیکن جن ہندسی علاقے کا بیان ذکر کیا جا رہا ہے وہ محض عینیتیں ہیں جن کا ان جہات و قامتوں کے مابین جن کا اس طرح سے اور ان کے مابین جن معمولی طریقوں سے ادراک ہوتا ہے وجود ہوتا ہے۔

دونوں طریقے وجدانی طور پر ایک دوسرے کے مناسب نہیں ہوتے۔ انسان کے اندر بھری نظام اور لمسی نظام کی جہات میں کس قدر کمزور نسبت ہوتی ہے اس کا اظہار اس ہولت سے ہوتا ہے جس کے ذریعے سے خوردبین سے کام لینے والے اپنے ہاتھ کی حرکات کو اشیاء سے آگے کی سطح پر کام لیتے ہوئے الٹ دیتے ہیں۔ ڈھلنے کو مرنی دانتے کی طرف حرکت دینے کے لئے ان کو محسوس دانتے کی طرف کھینچنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

مگر چند ہی دن میں عادت فطرت ثانیہ بن جاتی ہے۔ اسی طرح سے آئینہ کے سامنے اپنی ٹائی باندھنے یا داڑھی مونڈھنے میں دانتے اور بائیں رخ منقلب ہو جاتے ہیں۔ اور ہمارے ہاتھ کی حرکات اس کی الٹی ہوتی ہیں جو بظاہر معلوم ہوتی ہیں۔ مگر اس سے ہم کبھی پریشان نہیں ہوتے۔

صرف اس وقت جب کہ اتفاقاً ہم کو کسی دوسرے شخص کی ٹائی کے باندھنے کا اتفاق ہوتا ہے اس وقت معلوم ہوتا ہے کہ بھری اور لمسی ادراکات کو

ترکیب دینے کے دو طریق ہیں۔ اگر کوئی شخص پہلی بار اپنے ہاتھ کی مثال اور کاغذ کو دیکھتے ہوئے لکھے یا نقشہ کشی کرے تو وہ بہت ہی حیران ہو گا۔ لیکن بھوڑی سی تربیت سے اس کو اس بارے میں اپنی گزشتہ زندگی کے استلافات کا بدلہ آ جائے گا۔

نشوروں سے یہ بات اور بھی نمایاں طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ اگر آنکھیں ایسی عینکوں سے مسلح ہوں جن کے شیشے کسی حد تک نشوری ہوں، مثلاً ان کے قاعدے داہنی جانب کو مڑے ہوئے ہوں تو ہر شے جو نظر آئے گی وہ بظاہر بائیں طرف مڑی ہوئی معلوم ہوگی۔ اور اس قسم کی کسی شے کو پکڑنے کے لئے ہاتھ جو بڑھا جا جائے گا اس سے بائیں طرف کو ہٹ جائے گا۔ لیکن ایک گھنٹے سے بھی کم کی مشق سے اندازہ صحیح ہو جاتا ہے، اور پھر اس قسم کی غلطیاں نہیں ہوتیں۔ حقیقت یہ ہے کہ نئے استلافات اس قدر قوی ہوتے ہیں کہ جب نشوروں کو اتار دیتے ہیں تو پہلے مخالف قسم کی غلطی ہوتی ہے۔ عمر بھر کی عادت شکست ہو جاتی ہے، اور ہاتھ اب جس شے کو چھونا چاہتا ہے اس کے داہنی طرف ہٹ جاتا ہے

اس طرح پر ابتدائی گڑبڑ جس حد تک کہ فوری حیثیت کا تعلق ہے، بڑی حد تک زندگی بھر باقی رہتی ہے۔ ہم اپنے مختلف معروضات اور ان کی بڑائی کو ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے محسوس کرتے ہیں۔ مگر جب ایک وقت میں ان میں سے چند کی ترتیب و علائق کا معاملہ ہوتا ہے، تو ہمارا وجدانی فہم آخر تک بہت ہی بہم اور ناقص رہتا ہے۔ جب ہم ایک یا زیادہ سے زیادہ دو باتیں کی طرف توجہ کرتے ہیں، تو باقی سب کے سب نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں، اور ان کے متعلق زیادہ سے زیادہ جو ہم محسوس کرتے ہیں، کہ اطراف و جوانب میں وہ ہنوز موجود ہیں، اور ایک خاص طرف مڑ کر ان کی طرف پھر توجہ کی جا سکتی ہے۔ بائیں ہمہ اس تمام ابتری کے دوران میں ہم دنیا کا اس طرح سے تعقل کرتے ہیں کہ یہ باقاعدہ طور پر پھیلی ہوئی ہے اور ہم کو اس کے وجود کا یقین ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ تعقل اور یہ یقین کیونکر پیدا ہوتا ہے۔ یہ ابتری

کیونکہ منظم و باقاعدہ شکل اختیار کرتی ہے۔

اس کے لئے زیادہ تر دو عمل کام کرتے ہیں۔ بعض تجربات کا فہم اس طرح سے ہوتا ہے کہ یہ ایک دوسرے کے باہر پہلو بہ پہلو ہیں اور بعض کا فہم اس طرح سے ہوتا ہے کہ یہ ایک دوسرے کے اندر ہیں اور ایک جگہ گھیرے ہوئے ہیں۔ اس طرح سے جو ناقابل فہم اور نامعلوم تعلقات کا معلوم ہوتا تھا، وہ آخر میں قابل فہم اور متعین تعلقات والا بن جاتا ہے۔ ان اصولوں کا پتہ لگانا دشوار ہے جن کے ذریعے سے ذہن اپنے اور کلمات کی اس تفصیلی ترتیب میں رہبری و رہنمائی پاتا ہے۔

اول تو عقلی کفایت کے بڑے قانون کے مد نظر ہم جہاں تک ہو سکتا ہے سادہ کرتے ہیں ایک کرتے ہیں اور منطبق کرتے ہیں جن حسی معطیات کی طرف ہم ایک ساتھ توجہ کر سکتے ہیں ان کو ہم ایک مقام پر سمجھتے ہیں، ان کی علیحدہ علیحدہ وقتیں ایک معلوم ہونے لگتی ہیں۔ جس جگہ پر ایک معلوم ہوتا ہے اس کو وہی جگہ سمجھا جاتا ہے جس جگہ اور ظاہر ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ یہ ایک ہی حقیقی شے کے متعدد اوصاف بن جاتے ہیں۔ یہ اولین اور بڑا حکم اور اساسی عمل ہے جس کے ذریعے سے ہماری دنیا میں مکانی ترتیب واقع ہوتی ہے۔

اس ایک شے کے اندر ضم ہو جانے میں ایک ضم ہونے والی جس کو شے قرار دیا جاتا ہے اور دوسری حسوں کو کم و بیش اس کے عارضی خواص یا اشکال کا ظہور قرار دیا جاتا ہے۔ جس حس کو شے قرار دیا جاتا ہے وہ اس مجموعے میں سے سب سے زیادہ اہم اور سب سے زیادہ غیر متغیر ہوتی ہے۔ اکثر اوقات یہ سختی یا وزن ہوتا ہے۔ مگر سختی یا وزن لمسی جسامت کے بغیر نہیں ہوتے۔ اور چونکہ جب ہم کسی شے کو محسوس کرتے ہیں تو ہم کو اپنے ہاتھ میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی شے نظر آتی ہے اس لئے ہم محسوس جسامت کو مرئی جسامت کے مساوی کر لیتے ہیں اور اس کے بعد یہ مشترکہ جسامت شے کی اصل بھی معلوم ہوتی ہے۔ اکثر اوقات ایک شکل ایسی معلوم

ہوتی ہے، بعض اوقات حرارت و برودت بواہر رنگ یا اور جو مظہر ہم کو محسوس یا مرئی جسامت کے ساتھ وضاحت سے متاثر کر میں عوارض معلوم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بواہر آواز ہم کو اس طرح سے متاثر کرتے ہیں جب ہم نہ تو اس شے کو دیکھتے ہیں اور نہ چھوتے ہیں۔ لیکن یہ اس وقت قوی ترین ہوتے ہیں جب ہم دیکھتے ہیں یا چھوتے ہیں۔ اس لئے ہم ان خواص کے منبع کو لمسی یا مرئی مکان میں سمجھتے ہیں، حالانکہ خود خواص کو ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ کمزور شکل میں ان مکانوں میں ابے جا رہے ہیں جو اور اشیاء پر ہیں۔ اس سب کے اندر یہ بات غور کے قابل ہوتی ہے، کہ وہ جسی معطیات جن کے مکانات ایک میں ضم ہوتے ہیں، وہ مختلف اعضا سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس قسم کے معطیات میں ایک دوسرے کو شعور سے خارج کرنے کا کوئی رجحان نہیں ہوتا، مگر ان کی طرف ایک وقت میں ایک ساتھ توجہ کی جا سکتی ہے۔ بلکہ اکثر یہ ایک ساتھ متغیر ہوتے ہیں، اور انتہا کو بھی ایک ساتھ پہنچ جاتے ہیں۔ لہذا یہ امر یقینی ہے کہ یہ ہمارے ذہن کا ایک عام قانون ہے کہ وہ تمام سیں جو ایک ساتھ ہوتی ہیں ان کے مقام کو ہم ایک دوسرے میں سمجھتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ایک دوسرے کے ادراک میں خلل انداز نہیں ہوتیں۔

لے۔ جہت پوش گفتگو سے یہ بات بہت خوبی سے ظاہر ہوتی ہے۔ جہت پوش اس طرح بات کرتا ہے کہ اس کے ہونٹوں کو حرکت نہیں ہوتی۔ اور اس کے ساتھ ہی وہ ہماری توجہ کسی گڑیا یا صندوق یا کسی دوسری شے کی طرف منقطع کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم اس آواز کی نسبت یہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ اس شے سے آرہی ہے۔ نالک میں اداکار کو بعض اوقات نغمہ یا گانا یا ستار یا سارنگی بجانا پڑتا ہے۔ وہ ہمارے سامنے یہ حرکات انجام دیتا ہے، حالانکہ گانا دوسری جگہ ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ ہم سننے کے ساتھ ہی اداکار کو دیکھتے ہیں اس لئے گانے کو اس جگہ کے علاوہ جہاں پردہ بیٹھا یا کھڑا ہوا ہوتا ہے کسی اور جگہ خیال کرنا ممکن ہوتا ہے۔

ایک ہی آلہ حس پر مختلف ارتسامات ایک دوسرے کے ادراک میں خلل ڈالتے ہیں۔ اور ان پر ایک وقت میں پوری طرح یہ توجہ نہیں کی جاسکتی۔ اس لئے ہم ان کو ایک مقام میں نہیں سمجھتے بلکہ ان کو خارجیت کی ایک ترتیب کے ساتھ مرتب کرتے ہیں اور ایک کو باقی کے پہلو پہ پہلو ایسے مکان میں رکھتے ہیں جو اس سے بڑا ہوتا ہے جو ایک حس لاتی ہے۔ مگر یہ وسیع تر مکان براہ راست وجدان کا نہیں بلکہ تعقل کا معروض ہوتا ہے اور اس کے اندر تمام وہ نشانات ہوتے ہیں کہ ذہن نے اس کو جستہ جستہ جمع کیا ہے۔ اعمیٰ اس کو لمسی مقامی حسی اور سمعی تجربات سے قائم کرتا ہے اور بصیر تقریباً محض بصری تجربات سے۔ چونکہ بصری تعمیر کا سمجھنا سب سے زیادہ پہل ہے اس لئے ہم پہلے اس پر غور کرتے ہیں۔

ہر بصری حس یا ساحت نظر محدود ہوتا ہے۔ معروض کے طور پر نیا ساحت نظر حاصل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ قدیم ساحت لازمی طور پر محو ہو جائے۔ مگر ممکن ہے کہ سابقہ ساحت جزوی طور پر زائل ہو فرض کرو کہ ساحت نظر اب ج ہے۔ اگر ہم اپنی توجہ کوچ کی حد تک لائیں تو پھر یہ حد نہیں رہتی بلکہ ساحت کا مرکز بن جاتی ہے۔ اور اس سے پرے اور حصے معلوم ہوتے ہیں جو پہلے نظر نہ آتے تھے مختصر یہ کہ اب ج بہت جلد ج دس میں بدل جاتا ہے۔ لیکن اگرچہ اب اور ب کے حصے نظر سے اوہل ہو جاتے ہیں مگر ان کی مثال نافٹے کے اندر باقی رہتی ہے۔ اور اگر ہم پہلے اپنے معروض اب ج کا اس طرح سے خیال کریں کہ یہ پہلے تھا یا اس وقت بھی موجود ہے تو ہم کو اس کا اس طرح سے خیال کرنا چاہئے جس طرح سے کہ اس کا دراصل احضار ہوا تھا یعنی اس کا ایک سراج کو سمجھنا چاہئے جس طرح سے ج دس کا یہ دوسری جہت کے اعتبار سے سرا ہے۔ اب اور دس کبھی ایک مقام میں ضم نہیں ہو سکتے (جیسے کہ یہ اس وقت ہو سکتے اگر یہ مختلف حاسوں کے معروض ہوتے) پس ہم (حروف اس وقت اشیا کو ظاہر کرتے ہیں) اشیا کی تدریجی ساحتوں کا تعقل چند اشیا کی تمثیل کے

مطابق کرتے ہیں جن کا ایک ساحت میں اور اک ہوتا ہے۔ ان کے لئے ایک دوسرے سے خارج ہونا، اور ایک دوسرے کے پہلو پہ پہلو ہونا ضروری ہے، اور ہم خیال کرتے ہیں کہ ان کے ایک دوسرے سے ملے ہوئے مکانات سے لازمی طور پر بڑا مکان بنتا ہے۔ مختصر یہ (بج، ج، دس کا مثل یا تو ابج دس کی صورت میں ہونا چاہئے یا پھر ہونا ہی نہ چاہئے۔

عموماً ہم کسی ایسی شے کو جو نظر سے اوجھل ہو جاتی ہے اپنی توجہ اور اپنی آنکھوں کو اس کی طرف منعطف کر کے پاسکتے ہیں۔ اور ان یہم تغیرات سے مرئی اشیاء کا ہر ساحت آخر کار اس طرح سے سمجھا جاتا ہے کہ اس کے ساتھ اور اشیاء کا ایک حاشیہ ہوتا ہے جن کو اس کے گرد و پیش پھیلا ہوا دیکھنا ممکن ہوتا ہے۔ اور اس کے ساتھ وہ حرکات جن کے تلازم کے ساتھ مختلف ساختیں متغیر ہوتی ہیں، محسوس ہوتیں اور یاد رہتی ہیں۔ اور بتدریج (اتلاف کے ذریعے سے) یہ حرکت یا وہ حرکت ہمارے فکر کو نئی اشیاء کی اس وسعت یا اس وسعت کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ اور بتدریج یہ بھی ہوتا ہے کہ چونکہ معروضات کی نوعیت میں لائقنا ہی فرق ہوتا ہے ان کی ہم انفسرادی نوعیتوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں، اور محض ان وسعتوں کا خیال کرتے ہیں، جن کی طرف مختلف حرکات ہی سے توجہ ہوتی ہے، اور یہی ان کی مولف ہوتی ہیں۔ لہذا ہم حرکت اور مرئی وسعت کے ایک دوسرے سے مستلزم ہونے کا زیادہ سے زیادہ خیال کرتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ آخر کار زمین اور بے ایس مل کی طرح سے) ہم کو ان کے باہم مرادف خیال کرنے کی عادت ہو جاتی ہے، اور ہم کہتے ہیں کہ لفظ وسعت کے معنی ممکنہ حرکت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتے۔ اس نتیجہ میں ہم یہ بات فراموش کرتے ہیں کہ (حرکات جس قسم کی خارجی امتدادیت سے بھی متصف معلوم ہوں) مگر مرئی امتدادیت جو اس مجرد وسعت کے نمونے پر ہوتی ہے، جس کا ہم مثل کرتے ہیں دراصل شبکی حس سے آتی ہے۔

ڈھیلوں کی عضلی حسیں اسی قسم کی مرئی امتدادیت کے معنی سمجھتیاں

جس طرح سے اس مرئی امتدادیت کے معنی بعد کے تجربے میں ان حقیقی جسامتوں
 فاصلوں لمبائیوں چوڑائیوں کے ہو سکتے ہیں، جو لمس اور حرکت کو معلوم
 ہوتے ہیں۔ ہم سیکھ آدیموں میں کیفیت نوعیت یا وہ شے جو ہم امتدادیت سے
 مراد لیتے ہیں، وہ احساس ہوتا ہے، جو ہم کو شبکی تہیج سے ہوتا ہے۔
 جو شخص نظر سے محروم ہوتا ہے، اس میں بھی جن اصولوں حقیقی مکان
 کا تصور قائم ہوتا ہے، وہ اصول ایہی ہیں۔ پھیلاؤ کی کیفیت کے لئے ان میں
 شبکی احساسات کی جگہ جلدی احساسات لے لیتے ہیں۔ پھیلاؤ کے وہ احساس
 جو ہم کو شبکیہ کے ذریعے سے اس وقت ہوتے ہیں، جب ہماری توجہ ایک
 وسعت سے دوسری وسعت کی طرف ایسی شے سے تہیج ہو کر منتقل ہوتی
 ہے تو اس میں شبکی احساسات کی جگہ جلدی احساسات لے لیتے ہیں۔ مچھوٹا
 متحرک شے ہمارا ہاتھ ہوتا ہے، اور مفاصل میں جو حرکت کے احساسات
 ہوتے ہیں وہ ہمیشہ جلد کے احساسات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ مگر نابینا جو کچھ
 اپنی جلد سے مراد لیتا ہے وہی اس کے لئے جلدی احساس ہے۔ اسی لئے
 جلدی احساسات کا قد و قامت مطلق حقیقی قد و قامت کے مساوی ہوتا ہے،
 اور مفاصلی احساسات کی حالت ان کے لئے ایک علامت بن جاتی ہے مثلاً
 فرض کرو (بیان کو مختصر کرنے کے لئے کہتے ہیں) کہ ایک نابینا مجسمہ جس کی
 پاؤں کی انگلی پر ایک آبلہ ہے۔ اپنی ٹانگ کو اپنی انگلی سے ٹٹولتا ہے، اور
 جو نہیں اس کا ہاتھ آبلہ پر پڑتا ہے تو فوراً تکلیف محسوس کرتا ہے۔

مثلاً جب ایک بچہ خود اپنے متحرک ہاتھ کی طرف دیکھتا ہے تو یہ ایک ایسی شے کو دیکھتا
 ہے، جو ساتھ دوسری شے محسوس ہوتی ہے۔ اس کی توجہ کو دونوں سے دلچسپی ہوتی
 ہے اور ان کے مقام کو ایک جگہ متعین کرتا ہے۔ لیکن محسوس شے کی جسامت زیادہ
 مستقل جسامت ہوتی ہے، اسی طرح سے جس طرح کہ محسوس شے بہ حیثیت مجموعی
 زیادہ دلچسپ اور زیادہ اہم شے ہوتی ہے۔ اسی لئے شبکی حسیں اس کی علامات
 خیال کی جاتی ہیں، اور ان کی حقیقی مکانی فہموں کی اصطلاحات میں ترجمانی ہوتی ہے۔

اس تجربے سے اس کو چار مختلف حسیں ہوتی ہیں۔ جن میں سے دو تو طویل ہوتی ہیں، اور دو اچانک۔ پہلا تو حرکت کا احساس بالائی عضو کے جوڑوں میں ہوتا ہے، اور دوسرا حرکت کا احساس جو ٹانگ اور پاؤں کی جلد پر ہوتا ہے۔ ان پر جب ساتھ توجہ ہوتی ہے تو ان کی وسعتیں ایک خارجی مکان کے مطابق معلوم ہوتی ہیں۔ ہاتھ اسی مکان میں سے حرکت کرتا ہے جس میں ٹانگ واقع ہے۔ معروض کے دوسرے جوڑ میں ایک تو ابلے سے جو آبلے سے ہوتا ہے، اور دوسرا وہ خاص احساس ہے جو آبلے سے انگلی کو ہوتا ہے۔ ان کے مکانات بھی مدغم ہو جاتے ہیں۔ اور چونکہ ہر ایک ایک خاص قسم کے حرکتی سلسلے کے سرے کو نمایاں کرتی ہے اس لئے اس پر جو کئی مکانات شدت کے ساتھ ایک دوسرے کے مطابق معلوم ہوتے ہیں۔ اگر اور چھوٹے ابلے ٹانگ پر ہوتے تو اس قسم کے شدید نقطے متعدد ہوتے، اور حرکتی مکانات صرف مجموعے ہی نہ معلوم ہوتے بلکہ نقطہ بہ نقطہ معلوم ہوتے۔

۱۷۔ مختلف اصلی حسی کانوں کے باہم اختلاف کو اکثر ابتدائی جسمی احساسات سے ہر قسم کی مکانی کیفیت سے انکار کر دینے کا حیلہ بنالیا جاتا ہے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ بچے دراصل کوئی مکانی ادراک نہیں رکھتے۔ کیونکہ جب بچے کی پاؤں کی انگلی میں درد ہوتا ہے تو وہ اس کو پاؤں سے منسوب نہیں کرتا۔ وہ مدافعت کی کوئی متعین حرکت نہیں کرتا۔ اور اس کو پکڑے بغیر اس کے ٹسکا لگایا جاسکتا ہے۔ یہ واقعات تو بالکل صحیح ہیں۔ لیکن ان کی تعبیر غلط ہے۔ درحقیقت واقعہ یہ ہوتا ہے کہ بچہ اپنی پاؤں کی انگلی کو درد کے اندر نہیں رکھتا، کیونکہ وہ ہنوز اپنے پاؤں کی انگلی سے واقف نہیں ہوتا۔ اس نے اس کی طرف بصری معروض کی حیثیت سے توجہ نہیں کی ہے۔ اس نے اس کو اپنی انگلیوں سے نہیں چھوا ہے۔ اور نہ معمولی عضوی حسیں یا مس اس کے لئے اس قدر دلچسپ ہوتے ہیں کہ ان کو گل پاؤں کے احساس سے یا پوری ٹانگ کے احساس سے جس سے کہ یہ متعلق ہے علیحدہ کر کے امتیاز کیا جائے۔ مختصر یہ کہ پاؤں کی انگلی نہ تو بچے کے بھری مکان کا جزو ہے، نہ ہاتھ کی حرکت کے مکان کا جزو ہے اور نہ

یہی حال ان مکانات کا ہے جو جسم کی حد سے ماورا ہوتے ہیں۔ پاؤں کی انگلی سے پرے مفاصلی احساس کو جاری رکھتے ہوئے بچے کے دوسری شے ہاتھ آتی ہے جس کا وہ اس وقت بھی خیال کر سکتا ہے جب وہ اپنا ہاتھ پھر اس آبلہ پر لگاتا ہے۔ اس مفاصلی احساس کے ختم پر وہ شے اس کے لئے ایک نئی جگہ کے معنی رکھتی ہے، اور اس کے تجربے میں جتنی اس قسم کی چیزیں بڑھتی جاتی ہیں اتنا ہی اس کے تعقل کا مکان وسیع ہوتا جاتا ہے۔ اگر آج جنگل میں نئے راستے سے گھومتے ہوئے میں خود کو اچانک ایک گھاٹی میں پاتا ہوں جو میرے حواس کو بالکل اسی طرح متاثر کرتی ہے جس طرح سے اس گھاٹی نے کیا تھا جس تک میں گذشتہ ہفتے میں دوسرے راستے سے چل کر پہنچا تھا، میرا خیال ہوتا ہے کہ دو بعینہ یکساں متاثر ایک ہی گھاٹی کو پیش کرتے ہیں، اور میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ میں اس تک دو مختلف راستوں سے پہنچا ہوں۔ جن جگہوں سے میں گذرا ہوں وہ اپنے سروں کی وجہ سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اس کی ٹانگ اور پاؤں کے مکان کا مستقل رکن ہے۔ تو اگر درد بجائے خود ایک چھوٹی دنیا معلوم ہو تو کوشی حیرت کی بات ہے؛ لیکن اگر ایک بار الم خود کا ان دوسری مکانی دنیاؤں سے استلاف کر لے تو اس کا مکان ان کے مکان جزو بن جائے گا۔ اگر بچے کی اتنا اس کی دکھتی ہوئی انگلی پر بار بار ہاتھ پھیرے، اور بچہ ہر بار اس سے تکلیف کو محسوس کرے، اور ہر بار جب اس کو تکلیف ہو تو وہ اس کی انگلی اور اپنے پاؤں کی انگلی کو دیکھے، یا وہ اپنے پاؤں کو ہاتھ میں لے، اور ہر بار جب وہ پاؤں کی انگلی اس کے ہاتھ یا منہ میں آئے تو وہ تکلیف محسوس کرے، اور ٹانگ کے حرکت دے نے سے درد میں اضافہ ہو، تو یہ صورت بالکل بدل جائیگی درد کا مقام دوسرے مقامات کے اس حصے کے مطابق ہو جائے گا جو اس وقت محسوس ہوتا ہے جب یہ پیدا ہوتا ہے، اور ان کے اس کے ساتھ مطابقت سے یہ حصے ایک دوسرے کے مطابق ہو جاتے ہیں، اور ایک وسیع تر متکمل کی حیثیت سے مربوط ہو جاتے ہیں۔

مطابق ہو جاتی ہیں۔ حالانکہ اگر وہ مشترک حس نہ ہوتی جو مجھے ان دوسروں سے ہوئی ہے تو راستے کو دوسرے راستے سے مربوط کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔ یہ صورت اس صورت سے کسی طرح سے بھی مختلف نہیں ہے جن میں نسبت مختصر حرکات کا تعلق ہوتا ہے۔ اگر پہلے ایک بازو اور پھر دوسرے کے حرکت دینے سے نابینا بچے کو ہاتھ سے ایک ہی قسم کی حس ہوتی ہے اور جب وہ ان غلوں میں سے کسی ایک کا اعادہ کرتا ہے تو پھر بھی حس ہوتی ہے تو وہ یہ سمجھتا ہے کہ میں نے دونوں حرکتوں سے ایک ہی شے کو چھوا ہے اور اس نتیجے تک پہنچتا ہے کہ حرکات ایک ہی جگہ ختم ہوتی ہیں۔ جو جگہیں اس طرح سے نمایاں ہوتی ہیں ان میں وہ ایک ایک کر کے حرکت کرتا ہے اور جن جگہوں میں حرکت کر چکنا ہے ان کو جمع کر کے وہ خارجی دنیا کی وسعت کا تصور قائم کرتا ہے۔ دیکھنے والے آدمی کا عمل بھی بعینہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ صرف اس کی اکائیاں جو جھلکیوں کی طرح سے ہو سکتی ہیں، نابینا سے بہت زیادہ بڑی ہوتی ہیں۔

مفاصل و عضلات کے احساسات

(۱) احساسات حرکت مفاصل میں

میں نے فرورہ ان احساسات کا تذکرہ کیا تھا جو مفاصل میں پیدا ہوتے ہیں۔ چونکہ نفسیات میں ان احساسات سے بہت زیادہ غفلت برتی گئی ہے۔ اس لئے ان کا مطالعہ ذرا غور کے ساتھ کرنا ہے اور اس ذیل میں متعلم کی دلچسپی کو بھی ذرا تازہ کئے دیتا ہوں جو گذشتہ صفحات کے خشک انتزاعات سے غالباً کمزور پڑ گئی ہوگی۔

جب میں داہنی انگلی کو اس کے کلائی والے جوڑ پر محض موڑ کر اس کے سرے سے اپنے بائیں ہاتھ کی ہتھیلی پر ایک ایچ کا خط کھینچتا ہوں تو اس حالت میں سوال یہ ہے کہ کیا مجھے جو اس وقت احساس

ہو رہا ہے، وہ محض انچ کی قامت کا ہے، اور محض ہتیلی کی جلد کا احساس ہے یا داپٹے ہاتھ اور بازو کے عضلی انقباضات کو بھی اس سے کچھ تعلق ہے، گذشتہ صفحات میں میں برابر یہ فرض کرتا آیا ہوں کہ مکانی حیثیت کا تعلق محض سطحات سے ہے۔ ابتداء یہ خیال تھا کہ عضلی حس سے اس حیثیت سے بحث کرنے کے مسئلے کو کہ یہ ایک مکان پیدا ہے کسی آئندہ نوبت کے لئے ملتوی کیا جائے۔ اکثر مصنفین نے جن میں سب سے پیش پیش تھا مس براؤن اپنی کتاب لکچرس آن دی فلاسفی آف دی ہیومن مائنڈ میں، اور سب سے جدید زمانے کے پروفیسر ڈیلویف یہ رائے رکھتے ہیں کہ فاعلانہ عضلی حرکت کا شعور جس کو اپنی مقدار کا فہم ہو ہر قسم کی مکانی پیمائش کی بنیاد ہوتا ہے۔ اگر یہ نظریہ صحیح ہو، تو اس سے یہ نتیجہ نکلنا معلوم ہوتا ہے کہ دو جلدی احساس جن میں ایک بڑے قطعے کا ہو، اور دوسرا چھوٹے کا، اپنے مکانیت کے فرق بہ حیثیت ایک قریبی عنصر کے نہیں رکھتے، بلکہ محض اس واقعے کی بنا پر رکھتے ہیں کہ بڑا اپنے نقاط کو بتدریج ہیج کرنے کے لئے چھوٹے کی نسبت زیادہ عضلی انقباض کا طالب ہوتا ہے۔ اس خاص تجربے میں مقررہ اختلافات مع عضلی انقباض کی چند مقداروں کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان سے جلدی قطععات کی ظاہری قامتوں کی توجیہ ہو جائے گی اور قامتیں ابتدائی مسلمات نہ ہوں گے بلکہ ذیلی نتائج ہوں گے۔

مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زیر بحث عضلی پیمائشوں کی کوئی شہادت موجود نہیں ہے۔ اور کام واقعات کی توجیہ سطحی حیثیت سے کی جاسکتی ہے بشرطیکہ ہر مفصلی سطحات کا بھی لحاظ رکھیں۔

سب سے نمایاں استدلال اور سب سے ظاہر استدلال عضلی نظریہ کا حامی پیش کر سکتا ہے، بلاشبہ یہ ہے کہ اگر آنکھیں بند کر کے ہم ہوائیں انگلی سے نکلیں بنائیں (تو حرکت کلائی کہنی اور کندھے کے جوڑے بلا کسی امتیاز کے ہو سکتی ہے) ہر حالت میں ہم کو جس شے کا شعور ہوتا ہے، اور سب سے زیادہ شعور ہوتا ہے، وہ ہندسی راستہ ہوتا ہے، جو انگلی کے سرے سے

ملے ہوتا ہے۔ اس کے زائے اس کی تقیبات اس طرح بین طور پر محسوس ہوتی ہیں کہ گویا آنکھ سے نظر آ رہی ہیں اور باوجود اس کے انگلی کے سرے کی سطح کو کوئی ارتسام ہوتا ہی نہیں۔ مگر شکل کے ہر تغیر کے ساتھ عضلی انقباضات متغیر ہوتے ہیں اور اسی طرح سے احساسات متغیر ہوتے ہیں جو ان سے ہوتے ہیں۔ کیا یہ آخر الذکر وہ حسی معطیات نہیں ہیں جو ہم کو ان طولوں اور جہتوں سے واقف کرتے ہیں جو ہم کو ان خطوط سے محسوس ہوتے ہیں جن کو ہم ہوا میں بناتے ہیں۔

اگر ہم کو اس مفروضے پر جو عضلی احساسات کے ذریعے سے ادراک ہونے کے حامی پیش کرتے ہیں یہ اعتراض ہو کہ ہم ان احساسات کے مکانی معنی کو بار بار یہ دیکھ کر معلوم کر چکے ہیں کہ جب خاص قسم کے عضلی احساسات کا مجموعہ محسوس ہوتا ہے تو کونسی شکل بنتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ مکان کے عضلی احساسات آخر کار بشکی سطح کے احساس سے ماخوذ ہوتے ہیں تو ہمارا حریف اس واقعے کی طرف اشارہ کر کے ہم کو خاموش کر دے گا کہ جو لوگ پیدائشی نابینا ہوتے ہیں ان میں یہ منظر ہم سے زیادہ مکمل ہوتا ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ممکن ہے نابینا نے دراصل شکلوں کو رخسار ان یا ہتھیلی کی جلد ہی سطح پر معلوم کیا ہو اور اب اس کو وہ خاص شکل یاد ہو جس کے ادراک کا ہر موجودہ حرکت سابق میں جلد کی سطح پر باعث ہوا کرتی تھی تو وہ یہ جواب دے سکتا ہے کہ حرکی ادراک کی ذکاوت اکثر جلدی سطحات سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور ہم اسی شکل کو بنتے ہوئے محسوس کر سکتے ہیں جس کو ہم خود اپنی انگلی کے سرے سے بناتے ہیں۔ اسی شکل کو اگر دوسرا شخص ہماری انگلی کے سرے پر بنائے تو اس کو اگر کلیتہً نہیں تو تقریباً ہم پہچاننے سے قاصر ہوتے ہیں۔

سہ۔ اگر ہوا کے بجائے تختے پر بھی شکل بنائی جائے تو بھی انگلی کی سطح پر مس کے جو تغیرات ہوں گے خود بھی ہوائی شکل سے بہت زیادہ سادہ ہوں گے۔

عضلی حاسہ کے حامی اسی وقت تک غالب نظر آتے ہیں جب تک ہم مفصلی غضاریف کا ذکر نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ ایسی داخلی سطحات ہیں جن کی حیثیت پر اس حرکت سے عمل کرنے لگتی ہے جو ہم کرتے ہیں، اگرچہ وہ کتنی ہی خفیف کیوں نہ ہو۔

ہماری شکل سازی میں جو کام یہ انجام دیتے ہیں، اس کو ثابت کرنے کے لئے چند واقعات پر تبصرہ کرنا ضروری ہے۔ ڈاکٹر اس بات کو عرصے سے جانتے ہیں کہ جن لوگوں کے دست و پائیں سے کسی ایک کی جلد بے حس ہوتی ہے اور جس کے عضلات بھی برقی موج کے اثر کو محسوس کرنے سے قاصر ہوتے ہیں، اس میں اس امر کی بعض اوقات نہایت صحیح حس باقی ہوتی ہے کہ دوسرے نے اس کو کس طرح سے موڑا یا پھیلایا ہے۔ دوسری طرف ممکن ہے کہ لمبی حیثیت باقی ہو اور اس حرکت کے حاسہ میں خرابی واقع ہو جائے۔ برائیدہ عصبی توانائی کا مفروضہ احساس ان صورتوں میں ظاہر ہے کوئی کام نہیں کر سکتا، کیونکہ جن حرکات سے عضوا اپنی حالت کو بدلتا ہے وہ اس پر تجربہ کرنے والے طبیعت کی طرف سے عائد ہوتی ہیں جن مصنفین نے اس کی وجہ دریافت کرنے کی کوشش کی ہے، وہ ادراک زیر بحث کا مقام مفصلی سطحوں کو قرار دینے پر مجبور ہوئے ہیں۔

یہ امر کہ مفصلی سطحات بھی ذکی الحس ہیں اس واقعہ سے بالکل ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ درم کی حالت میں ان میں سخت تکلیف ہوتی ہے اور اس کا تو ہر شخص ادراک کر سکتا ہے کہ بوجھ اٹھاتے یا کسی طاقت کو روکتے وقت جو قوت اس کے مقابل ہوتی ہے اس کا ہر اضافہ شعور میں خود کو ظاہر کرتا ہے اور زیادہ تر مفاصل میں یا ان کے آس پاس نئے احساس پیدا کر کے یا پرانے احساسات کو تیز کر کے ظاہر کرتا ہے۔ اگر دو مفصلی سطحوں کی ساخت یا باہمی عمل کا لحاظ کیا جائے تو یہ ظاہر ہو گا کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ سطحیں ذی جس میں تو اس حیثیت کے عمل میں لانے کے لئے اس سے زیادہ مناسب حالات نہیں ہو سکتے، جتنے کہ پھر پھیلانے اور موڑنے

کے اندر ہوتے ہیں۔ بائیں ہیمہ افسوس ہے کہ اب تک ہم کو براہ راست شہادت دستیاب نہیں ہوتی اور ایسے مریضوں کا بیان دستیاب نہیں ہو اسے جن کے تندرست جوڑا اتفاقاً کسی چوٹ سے پھٹ گئے ہوں اور یہ معلوم ہو سکے کہ جب غھڑوف کو دبایا یا ملایا جاتا ہے تو اس وقت ان کو کس قسم کے ارتسامات کا تجربہ ہوتا ہے۔

براہ راست شہادت کے قریب جو نئے پہنچتی ہے، وہ پہلے پہل جہاں تک میں جانتا ہوں لیونسکی کے مضمون کے اندر ہے جو ۱۸۶۹ء میں شائع ہوا تھا۔ اس شاہد کے پاس ایک مریض تھا جس کی ٹانگ کا داخلی نصف حصہ بے حس تھا۔ جب یہ مریض کھڑا ہوتا تھا، تو اس کو اپنے پاؤں کی صورت کے متعلق ایک عجیب قسم کا دھوکہ ہوتا تھا، جو اس وقت جاتا رہتا تھا، جب وہ لیٹ جاتا تھا۔ وہ اپنے آپ کو یہی خیال کرتا تھا کہ کھڑے ہونے میں اس کے گھٹنے ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں۔ اگر بقول لیونسکی ہم ان لیں کہ جوڑا کا داخلی نصف حصہ بھی بے حس تھا تو اس کو جب جوڑ کی دونوں سطحیں ایک دوسرے پر دبتی ہوں گی، جوڑ کا خارجی نصف حصہ نہایت ہی وضاحت کے ساتھ محسوس ہونا چاہئے تھا، مگر ایسا ہی احساس اس کو اس وقت بھی ہونا چاہئے جب کبھی اس کی ٹانگ کو ایسی حالت میں کر دیا جائے کہ اس کے گھٹنے ٹکراتے لگیں۔ اس مریض کی حالت کے دیکھنے کے بعد لیونسکی کو بعض ایسے مریضوں کی حالت پر غور کرنے کا خیال ہوا جو وضع جسمانی کی ناقص حس رکھتے تھے۔ انھوں نے ہر صورت میں یہ پایا کہ جب پاؤں کی انگلیاں ایک ہی وقت میں موڑی اور کھینچی جاتی ہیں (جس سے مفصل کی سطحات علیحدہ علیحدہ ہو جاتی ہیں تو موڑنے کی مقدار کی تمام حس زائل ہو جاتی ہے) اس کے برعکس جب وہ موڑتے وقت پاؤں کی انگلی اندر کی طرف دباتا ہے تو مریض کو موڑنے کی حس بہت تیز ہوتی۔ اس کی وجہ ظاہر ہے مفصلی دباؤ کے مصنوعی اضافے نے اعصاب کی مرضی بے حس کی کمی پوری کر دی۔

لیونسکی کے مضمون کے بعد ایک اہم اختباری تحقیق لے گولڈنبرگ

کی ہے جس سے ہمارا خیال بالکل پایہ توثیق کو پہنچ جاتا ہے۔ اس صابر شاہد نے اپنی انگلیوں بازوؤں ٹانگوں کو ان کے مختلف جوڑوں پر انفعالی میکانیکی آلات کے ذریعے سے گردش دی جو حرکت مرسمہ کی رفتار اور زاویائی گردش کی مقدار دونوں کو درج کرتے جاتے تھے کسی قسم کا فاعلانہ عضلی انقباض نہیں ہوا۔ گردش کی اقل محسوس مقداریں کل حالتوں میں حیرت انگیز طور پر کم ہیں کیونکہ ان کی مقدار انگلی کے سوائے باقی کل جوڑوں میں زاویہ کے ایک درجے سے بھی کم تھی۔ مصنف کہتا ہے کہ اس قسم کے تجزیات آنکھ کے ذریعے سے مشکل سے محسوس ہو سکتے ہیں۔ جس قوت سے عضو کو گردش دی گئی اس کے نقطہ عمل کے بدل دینے سے نتیجے میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوا۔ جب ٹانگ کو ایڑی کے ذریعے سے پکڑ لیا تو کوئلے کے جوڑ کی گردش اسی وضاحت کے ساتھ محسوس ہوئی جس طرح سے کہ یہ اس وقت محسوس ہوئی جب اس کو ران سے پکڑ کر گردش دی گئی۔ امالی متوجات سے جلد کے اندر جو بے حسی پیدا ہوئی اس سے ادراک میں کسی قسم کا غفل واقع نہیں ہوا۔ اور نہ متحرک قوت کے جلد پر دباؤ کی کمی بیشی سے اس پر کچھ اثر کیا۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جوں جوں دباؤ کے متلازم احساسات کو مصنوعی بے حسی سے خارج کیا گیا اتنا ہی یہ زیادہ واضح ہو گیا مگر جب خود جوڑوں کو بے حس کیا گیا تو ادراک حرکت دہندہ ہو گیا اور زاویائی گردش کو بہت زیادہ کرنے کی ضرورت پڑتی تھی تب جا کر کہیں اس کا ادراک ہوتا تھا۔ ان تمام واقعات سے بقول ہر گولڈ شمیڈر یہ ثابت ہوتا ہے کہ محض مفصلی سطحات ہی ان ارتسامات کا نقطہ آغاز ہیں جن کے ذریعے سے ہم کو اپنے اعضا کی حرکات کا فوراً ادراک ہوتا ہے۔

جب اس نتیجے کو جس پر کسی قسم کے اعتراض کی گنجائش نہیں ہے، انگلی کے سرے سے خط کھینچنے کے واقعہ پر عاید کر کے دیکھا جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ آخر الذکر کا جو ہم کو ادراک ہوتا ہے اس سے عضلی حس کے نظریہ کی مطلقاً کوئی تائید نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ جب انگلی کا سر انحطاط پختہ ہے

تو ہم کو اس کے راستے میں مختلف نقاط پر ان حسوں کے ذریعے سے جو ہم سم کو جوڑوں سے ہوتی ہیں، اس کے مقام کا احساس ہوتا ہے لیکن اگر واقعہ یہ ہے تو پھر یہ پوچھتے ہیں کہ ہم کو شکل بنتی ہوئی خود جوڑوں کے اندر کیوں محسوس نہیں ہوتی بلکہ ایک بالکل ہی مختلف مقام پر کیوں محسوس ہوتی ہے۔ اور ہم کو یہ اس قدر بڑی کیوں معلوم ہوتی ہے حالانکہ یہ حقیقت میں اتنی بڑی نہیں ہوتی۔

میں ان سوالات کا جواب ایک اور سوال دریافت کر کے دیتا ہوں۔ ہم اپنے جوڑوں کو حرکت ہی کیوں دیتے ہیں ظاہر ہے کہ محض مفاسلی احساسات کے علاوہ کسی قیمتی شے کے حاصل کرنے کے لئے۔ اور یہ زیادہ دلچسپ احساسات زیادہ تر متحرک حصہ کی جلد میں یا اس حصے میں پیدا ہوتے ہیں جس پر سے متحرک حصہ گزرتا ہے، یا آنکھ میں ہوتے ہیں۔ انگلیوں کی حرکات سے ہم کل حقیقی چیزوں کی شکل کا حال معلوم کرتے ہیں جن سے ہم کو سابقہ پڑتا ہے جن میں خود ہمارا جسم اور خارجی اشیاء دونوں داخل ہیں۔ جن چیزوں سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے ان میں سے ایک بھی جوڑوں کے اندر واقع نہیں ہوتی ہے۔ ہر وہ شے جس سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے یا تو جلد کا حصہ ہوتی ہے، یا ایسی شے ہوتی ہے جس کو ہم ہاتھ میں لے کر دیکھتے ہیں۔ اس طرح جو دسٹیں جلد کے ذریعے سے محسوس ہوتی ہیں اور جو دسٹیں نظر آتی ہیں وہ ہمارے لئے اہم چیزیں بن جاتی ہیں اور انھیں سے ہم کو تعلق ہوتا ہے۔ ہر بار جب جوڑ حرکت کرتا ہے، اگرچہ اس وقت ہم نہ تو دیکھتے ہوں اور نہ جلد سے کسی شے کو محسوس کرتے ہوں اس سے جلد اور نظر کے وہ واقعات تازہ ہو جاتے ہیں جو اتنی حرکت کے مطابق تھے۔ اور یہ تصویر ہی طور پر حرکت کے معنی کو یاد دلاتے ہیں، اور ذہن موجودہ علامت کو نظر انداز کر کے محض معنی کی طرف توجہ کرتا ہے۔ اس عمل میں خود جوڑوں کی حس غائب نہیں ہو جاتی۔ بلکہ اس کی طرف اگر تھوڑی سی توجہ کی جائے تو یہ معلوم ہو جاتی ہے اور اس کے وسیع معنی میں اس کی کل باریک خصوصیات چھپی ہوئی معلوم ہو جاتی ہیں۔ پس حقیقت یہ ہے کہ ذہن کے سامنے دو مکافی ادراک ہوتے ہیں

جو شکل میں تو باہم مطابق ہوتے ہیں، مگر پیمانہ اور مقام کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور جن میں سے ہم چاہیں ایک کی طرف متوجہ کریں یا دونوں کی طرف ایک ہی وقت میں یعنی اول تو مفاصلی مکان جس کو یہ محسوس کرتا ہے اور دوسرے حقیقی مکان جو اس کی مراد ہوتے ہیں۔

مفاصلی مکانات نہایت خوبی کے ساتھ علامات کا کام دیتے ہیں اور اس کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ ان میں خارجی حرکت کی تمام خصوصیات کے ساتھ مثل تغیر کی استعداد ہوتی ہے۔ حقیقی دنیا میں نہ تو کوئی ایسی جہت ہوتی ہے اور نہ کوئی فاصلے کی نسبت ہوتی ہے جس کے جواب میں مفاصلی گردش کی کوئی جہت یا وسعت نہ ہو۔ مفاصلی احساسات اور تمام احساسات کی طرح سے جگہ گھیرنے والے ہوتے ہیں۔ خاص احساسات داخلی طور پر اس طرح سے ایک دوسرے کے مقابل ہوتے ہیں جس طرح سے مختلف جہتیں ایک ہی وسعت میں ایک دوسرے کے مقابل ہوتی ہیں۔ اگر میں اپنا بازو سیدھا کندھے کی طرف پھیلاتا ہوں تو کندھے کے جوڑے کے گھومنے سے ایک قسم کی حرکت کا احساس ہوتا ہے۔ اگر میں اس کو سامنے کی طرف سیدھا کر لیتا ہوں تو اسی کندھے کے جوڑے سے مجھے حرکت کا دوسرا احساس ہوتا ہے۔ ان دونوں حرکتوں کے متعلق یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ مکان میں ہوتی ہیں ایک دوسرے سے ایک خاص کیفیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ کیفیت کی مخصوص حالت ایک خاص قسم کی جہت کے احساس پر کیوں یہ مشتمل ہو۔ انفرادی طور پر جوڑوں کے احساسات اتنی ہی مختلف جہات میں اور اکات حرکت کیوں نہ ہوں؟ اس کی ہم کوئی توجیہ نہیں کر سکتے کہ ان کو ایسا کیوں ہونا چاہیے۔ اس امر کے لئے میں کوئی قرینہ پیش نہیں کرتا وہ ایسا نہیں کرتے، کیونکہ ہم اس کی توجیہ کبھی نہیں کر سکتے کہ ایک آلہ حس سے وہ حس کیوں ہوتی ہے

۱۔ بلاشبہ جہت اپنے ابتدائی تعلق میں۔ وہ جہت جس سے ہم اب تک بس یوں ہی سادہ آف ہوئے ہیں اور جس کے تعلق ہم شاید اس سے زیادہ نہیں جانتے کہ یہ اس جہت سے جس کا کہ ایک لمحہ پہلے اسی طرح سے تجزیہ ہوا تھا مختلف ہے۔

جو کہ اس سے ہوتی ہے۔

لیکن اگر مفاصل کے احساسات جہات اور وسعتوں کے احساسات ہوتے ہیں جو دوسرے کی نسبت سے ہوتے ہیں تو اختلاف ان سے مفہوم کی جسمی یا جلدی اصطلاحات میں ترجمانی کرنے کے متعلق بہت کچھ سادہ ہو جاتا ہے۔ فرض کرو کہ کسی جوڑ کی حرکت ب ج اپنی مطلق مکانی قیمت اس جلدی احساس سے حاصل کرتی ہے جس کو یہ ہمیشہ پیدا کر سکتی ہے۔ تو اسی جوڑ کی اس سے بڑی حرکت ا ب ج د کے متعلق زیادہ مکانی قیمت کا اندازہ ہو گا اگرچہ یہ کلیتہً جلدی تجربے میں کبھی ضم نہ ہوتی ہو۔ پس جہت کے فرق کے متعلق یہ ہے کہ اس قدر مفاصلی فرق = اس قدر جلدی فرق کے ہے لہذا زیادہ مفاصلی فرق = زیادہ جلدی فرق کے ہو گا۔ واقعہ یہ ہے کہ مفاصلی احساس کو نہایت خوبی کے ساتھ مختصر پیمانے پر ایسی حقیقت کے ایک نقشے کے مطابق سمجھ سکتے ہیں، جس کو مثل حسب منشا کسی حسی امتداد کے مطابق کر لیتا ہے، جس کا اس کے ساتھ بھی اس کو کسی دوسرے طریق پر علم ہوتا ہے۔

جب مفاصلی احساس بجائے خود جذبی و کیمی حاصل کر لیتا ہے، جو اس وقت ہوتا ہے جب جوڑ میں سوزش یا تکلیف ہوتی ہے تو تاؤی و ذہنی انتقالات پیدا ہونے سے قاصر رہتے ہیں، اور حرکت جہاں ہوتی ہے وہیں اپنے داخلی پیمانے کی مقدار پر محسوس ہوتی ہے۔^{۱۰}

۱۰۔ مذکورہ بالا بیان میں، میں نے بصری مکان کے اختلافات کے متعلق مشکل ہی سے کچھ کہا ہے کیونکہ میں ایسا عمل بیان کرنا چاہتا تھا جو سکھوں اور اندھوں دونوں میں مشترک ہو۔ یہ بات قابل غور ہے کہ جب جوڑ حرکت کرتا ہے اور انکلی کے سرے کے فاصلے کے برابر آگے کو ٹکل جاتا ہے تو جس مکان کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، وہ کوئی خاص جلدی قطعہ معلوم نہیں ہوتا۔ سکھ کے جس شے کا مثل ہوتا ہے، وہ ایک بصری راستہ ہوتی ہے۔ اندھے کو جس شے کا مثل ہوتا ہے، وہ ایک جسمی قسم کی مثال ہوتی ہے۔ یہ بہت سے جلدی مکانات کا ایک انتراع ہوتا ہے جس کی مقامی علامات ایک دوسرے کے اثر کو

مفاصلی احساس کی مقامیت ایسے مکان میں جس کا علم اس کے ساتھ ہی دوسری طرح (یعنی آنکھ یا جلد سے) بھی ہوتا ہے اس کو عموماً احساس کی تحویل یا بے قاعدہ اظلال کہتے ہیں، سابقہ باب میں اس کے متعلق بہت کچھ کہہ چکا ہوں۔ مگر اب ہم کو ذرا زیادہ غور سے دیکھنا چاہیے کہ اس خاص مثال میں کیا ہوتا ہے۔ شروع میں تو یہ بتائے دیتے ہیں کہ مفاصلی احساس کا مافیہ ایک معرض ہوتا ہے اور یہ بجائے خود ایک مقام ہے۔ اس کے لئے فرض کرو بازو میں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ دیکھی ہوئی یا پکڑی ہوئی بازو پہلے ہی سے ذہن کے لئے ایک معرض بن گئی ہوگی۔ اور اس کی جگہ کے ساتھ جو اس طرح سے معلوم ہوتی ہے اس جگہ کو ضم ہو جانا چاہیے جس کو جوڑ کا احساس پرکرتا ہے۔ لہذا یہ بات کہ آخر الذکر بازو میں محسوس ہو، اس کا دوسری شے کی جگہ میں ایسا ہی اظلال ہے جیسا کہ اس کا انگلی کے سرے میں یا مید کے سرے پر محسوس ہونا ہو سکتا ہے۔ لیکن جب ہم اظلال کہتے ہیں تو عموماً ہمارے ذہن میں یہاں کے مقابلے میں ایک وہاں کا تصور ہوتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مفاصلی احساس وہاں ہے تو پھر یہاں کیا شے ہوتی ہے۔ یہاں وہ مقام معلوم ہوتا ہے جس کو ذہن اپنے کل مشاہدے کے لئے انتخاب کر لیتا ہے۔ یہ عموماً تو سرمیں کوئی جگہ ہوتی ہے، مگر کبھی کبھی حلق یا سینے کے اندر ہوتی ہے۔ یہ کوئی خاص طور پر مقرر مقام نہیں ہوتا بلکہ ایک حلقہ ہوتا ہے جس کے کسی حصے سے یہ اپنے افعال پر توجہ کو بھیج سکتا ہے۔ ان حلقوں میں سے کسی سے تحویل ہونا عام قانون ہے جس کے تحت ہم کو خود اپنی آواز

بقیہ ماشیہ صفحہ گذشتہ۔ باطل کر دیتی ہیں، اور اپنے بعد ایک عام وسعت کے احساس کے علاوہ اور کچھ نہیں چھوڑتیں۔ آگے چل کر ہم کو معلوم ہوگا کہ احساس کی مختلف مقامی خصوصیات کی مکانی مقدار کا امتزاج جو اس سے ساتھ اس وقت بھی تھا جب یہ پہلی بار محسوس ہوا تھا، اندھوں اور سیکھوں کے اکتسابی اور کات میں بڑے پیمانے پر واقع ہوتا ہے۔

اپنے دانتوں کے ایک دوسرے سے مس اپنی انگلی کے سرے زمین پر اپنی بید کی نوک یا اپنے بازو کے جوڑ میں حرکت کے قطب کا اور اک ہوتا ہے۔

مگر یہاں اور وہاں کے فضل کے محسوس ہونے کے لئے کل درمیانی مکان کو بھی معدوم اور اک ہونا چاہیے۔ اس درمیانی مکان کا شعور جوڑ کے احساس کے بعد ہی سرے پر اظلال ہونے کی لازمی شرط ہے۔ جب یہ ہمارے جسمانی ریشوں سے پر ہوتی ہے (جیسا کہ وہاں ہوتا ہے جہاں کہ اظلال صرف بازو یا انگلی کے سرے تک ہوتا ہے) تو ہم کو اس کی وسعت کا احساس اپنی آنکھ سے بھی ہوتا ہے، اپنی ٹٹولنے والی حسوں سے بھی ہوتا ہے، اور ان معنای حسوں سے بھی ہوتا ہے، جو اس کے طول کو پر گزرتی ہیں، جب یہ ہمارے جسم کی حدود سے تجاوز کر جاتی ہے تو مقامی حسیں تو مفقود ہوتی ہیں، مگر ٹانگیں اور ہاتھ اور آنکھیں اس کے معلوم کرنے کے لئے کفایت کرتی ہیں۔ مثلاً فرض کر دیں ایسے احساس حرکت کے مقام کا تعین کرتا ہوں جو میرے بازو کے جوڑ میں بید کے سرے سے آتا ہے، جو ایک گز لمبی ہے۔ یا تو میں اس گز کو اس وقت دیکھ لیتا ہوں، جب میں بید کو فضا میں حرکت دیتا ہوں، اور اس وقت اس کا میری ستر اسی طرح سے میری حس کو جذب کر لیتا ہے، جس طرح میری دیکھی ہوئی بازو اس کو جذب کر لیتی۔ یا میں گز کو رہوں، اور بید کو ایسی نئے خیال کرتا ہوں، جو میرے بازو کے ساتھ مسلسل ہے، اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ میں نے بازو اور بید پر دوسرا ہاتھ پھیر کر دیکھا ہے، یا میں نے دونوں کو اپنے دھڑا اور ٹانگ پر دبا کر دیکھا ہے۔ اگر میں اپنے جوڑ کے احساس کا اور بھی دور تک اظلال کرتا ہوں، تو ایسا مکان کے واضح تمثل کے ذریعے سے نہیں، بلکہ مکان کے تعقل کے ذریعے سے کرتا ہوں۔ میں خیال کرتا ہوں، اس سے سہ گونہ دور، وغیرہ اور اس طرح مجھے ایک بیدی راستے کی علامتی تمثال ہوتی ہے، جس کی طرف میں اشارہ کرتا ہوں۔

۱۔ ذہن حسوں کے ایک نظام کو تصویری طور پر بڑا کرنا ایک عام بات ہے، نظر اس کے

لیکن بےیدی مقام میں مفاصلی احساس کا جذب ہو جانا اب اس کو جس طرح سے بھی سمجھا جائے، ان مختلف حسی مہر و ضات کے جو ایک وقت میں ہماری توجہ کے لئے موجب دلچسپی ہوں، ایک شے کے اندر ضم ہو جانے سے مختلف نہیں ہے جس کا چند صفحات پیشتر ذکر ہو چکا ہے۔

۲۔ عضلی انقباض کے احساسات

اس کتاب کے پڑھنے والوں میں جو حضرات نفیاتی کتب پر عبور رکھتے ہیں، ان کو اس بات کا احساس ہوا ہو گا کہ ہم نے اب تک عضلی حس کا کوئی تذکرہ نہیں کیا۔ یہ لفظ نہایت ہی مبہم طور پر استعمال ہوتا ہے اور اس کے اندر کل مقامی حسی خواہ وہ ہمارے اعضا کی حرکت اور ان کے وضع و مقام کی ہوں، یا اس احساس کی ہوں جس کو دماغ سے براہِ سندہ اخراج کے متعلق فرض کیا گیا ہے داخل سمجھی جاتی ہیں۔ اس آخر الذکر احساس سے (آگے چل کر معلوم ہو گا) انکار کرنے کے لئے قوی دلائل ہیں۔ ہم نے ٹانگوں

بقیہ حاشیہ منقذ گذشتہ۔ واقعات سے بھری پڑی ہے۔ دستی صنعتوں میں جہاں ایک کاری گر کو اس سے بڑا اور زار مل جاتا ہے جس کا وہ عادی ہوتا ہے اور اسے اپنی تمام حرکات کو اس کے مطابق کرنا پڑتا ہے، یا جہاں کہیں اس کو معروف قسم کی حرکات کو جسم کو غیر فطری طریق پر رکھ کر انجام دینا ہوتا ہے، یا جب ایک پیانو بجانے والے کو ایسا پیانو ملتا ہے جس کے پردے غیر معمولی طور پر چوڑے یا پتلے ہوتے ہیں، یا جب ایک شخص کو اپنے خط کو جسی یا خفی کرنا ہوتا ہے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ کیسی تیزی کے ساتھ ذہن ایک ہی بار کل سلسلہ اعمال کو ایک مقررہ عدد سے ضرب دے لیتا ہے اور اسے خود کو تفصیلات کی مزید مطابقت سے پریشان نہیں کرنا پڑتا۔

اور بازوؤں کی حرکت کے مقامی احساسات کے کم از کم بڑے حصے کی تو مفاصلی سطحات کے ذریعے سے توجیہ کر دی ہے۔ جلد اور اوتار میں پھیلاتے اور سکڑتے وقت احساسات ہوتے ہوں گے۔ اور میرا خیال تو یہ ہے کہ غالباً خود ہمارے منقبض ہونے والے عضلات کی حسیں مکان کے متعلق ہمارے صحیح و قطعی حکم کے مرتب کرنے میں ایسا کوئی انجام نہیں دیتیں جیسا کہ ہماری دوسری حسیں انجام دیتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ عضلات ایک اہم کام انجام دیتے ہیں مگر یہ اس بعیدی اثر کے ذریعے سے ہوتا ہے جو ان کے انقباضات سے دوسری حسی سطحات پر مرتب ہوتا ہے نہ کہ خود ان کی مقامی حسوں کے نتیجے ہونے سے۔ بہ الفاظ دیگر عضلی انقباض مکانی ادراک کے پیدا کرنے میں صرف بالواسطہ کام کرتا ہے اور اپنے ان اثرات کے ذریعے سے جو سطحات پر ہوتے ہیں۔ جلد اور شبکیہ میں یہ سطح پر پہنچ کر ایک حرکت پیدا کر دیتا ہے۔ جوڑوں میں یہ سطحات کی ایک دوسرے پر حرکت پیدا کرتا ہے، اس قسم کی حرکت زیر بحث سطحات کے نتیجے کرنے کا سب سے لطیف طریقہ ہوتی ہے۔ بلکہ شک تو اس بارے میں بھی ہوتا ہے کہ آیا اس قسم کی عضلی حیثیت ان نسبتاً فوری ہندسی ادراکات میں علامت کے طور پر ذیلی کام بھی انجام دیتی ہے جو اس کے ساتھ بظاہر اثرات انقباض کی حیثیت سے ہمیشہ امتلاف رکھتے ہیں۔

اس خیال کی تائید میں بہت سے دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں۔ اول تو اولیٰ طور پر یہ بہت ہی ناقابل قیاس معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے آلات جیسے کہ عضلات ہیں ان سے ہم کو ایسے احساسات ہوں جن کے تغیرات سے ان مکانوں سے کوئی صحیح نسبت ہو جو ان کے انقباض کے وقت طے ہوتے ہیں۔ چنانچہ جے ای میولر کہتے ہیں کہ ان کے حسی اعصاب میں پہنچ یا تو کمیاد کی یا میکانیکی دباؤ سے ہوتا ہے حالانکہ انقباضات باقی رہتے ہیں اور کسی حالت میں بھی پہنچ اس وضع کے مطابق نہیں ہوتا جو عضو کی ہو جاتی ہے۔ عضلہ کی کمیاد کی حالت موجودہ انقباض پر

اس قدر مبنی نہیں ہوتی جس قدر کہ سابقہ کام پر مبنی ہوتی ہے۔ اور اس کا داخلی دباؤ اس مزاحمت پر جس کا سامنا کرنا پڑتا ہے زیادہ مبنی ہوتا ہے بہ نسبت اس کو تاہی کے جو پیدا ہوتی ہے۔ لہذا داخلی عضلی حسیں پر حجم دباؤ یا تھکان کی ہو سکتی ہیں، اور ان سے اس راستے کے طول کا کوئی صحیح امتیاز نہیں ہو سکتا جس میں حرکت ہوتی ہے۔

تجربہ طور پر ہم اس قیاس کی بہت سے واقعات سے توثیق دیکھتے ہیں۔ بلنج النظر اسے ڈبلیو دو لکمان کہتے ہیں۔

عضلی احساس سے حرکت کے وجود کی تو عمدہ شہادت ملتی ہے مگر اس کی وسعت یا جہت کے متعلق بلا واسطہ کوئی اطلاع مشکل بھی سے ملتی ہے۔ ہم کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ باطلحہ طویل کے انقباضات باطلحہ قصیر کے مقابلے میں وسیع حلقہ رکھتے ہیں اور یہ کہ دو مبنی نما عضلہ کے ریشے مخالف جہت میں منقبض ہوتے ہیں، ایسا واقعہ ہے جس کا محض عضلی احساس سے کوئی علم نہیں ہوتا۔ عضلی احساس عام حسوں کی اس قسم سے تعلق رکھتا ہے جو ہم کو ہماری داخلی حالتوں کا تو حال بتاتی ہیں، مگر خارجی اضافات کا حال نہیں بتاتیں۔ یہ مکان کا ادراک کرنے والے حسوں میں سے نہیں ہے۔ ای ایچ ویبر نے اپنے مضمون (Tastim) (حس لمس) میں اس واقعے کی طرف توجہ دلائی ہے کہ عضلی حرکات اتنی بڑی اور قوی جتنی کہ شکم کی ہوتی ہیں مسلسل ہوتی رہتی ہیں، اور ہم کو ان کا بطور حرکت ادراک نہیں ہوتا ہے۔

جی ایچ لیوس بھی یہی کہتے ہیں۔ جب ہم اپنی عضلی حسوں کو حرکات فی المكان خیال کرتے ہیں، تو اس کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم نے اپنے تشل میں ان کے ساتھ ایک ایسی حرکت راسخ کر لی ہے جو ایسی سطح پر ہوتی ہے، جو اس کے ساتھ ہی محسوس ہوتی ہے۔

”چنانچہ جب ہم سانس لیتے ہیں تو پسلیوں اور شکم کے عضلات

منقبض ہوتے ہیں۔ چونکہ ہم سینہ کو پھیلتے ہوئے دیکھتے ہیں، اس لئے ہم خیال کرتے ہیں کہ یہ حرکت ہے، اور اس کو ایسا ہی خیال کر سکتے ہیں۔ مگر خود شکم تو نظر نہیں آتا اس لئے جو شخص عضویات سے واقف نہیں، وہ کبھی یہ خیال نہیں کرتا کہ یہ بھی حرکت کرتا ہے، بلکہ جب عضویاتی کہتا ہے کہ ہر بار سانس لیتے وقت شکم حرکت کرتا ہے، تو اس وقت بھی جن لوگوں نے اس کو نیچے کی طرف حرکت کرتے نہیں دیکھا ہے، اس کو اوپر کی طرف حرکت کرتا ہوا خیال کرتے ہیں کیونکہ سینہ اوپر کی طرف حرکت کرتا ہے۔

خود مجھے ایک تجربہ ہوا ہے، جس سے اس خیال کی تائید ہوتی معلوم ہوتی ہے۔ برسوں سے جمائی لیتے ہوئے مجھے گلے کے حلقے میں ایک بڑی گول جگہ حس ہوتی ہے، جو جمائی کے علاوہ اور کسی شے کی علامت نہیں ہے، لیکن جس سے (اگرچہ اس پر مجھے اکثر تعجب ہوا ہے) میرا ذہن کسی شے کی حرکت کی طرف کبھی منتقل نہیں ہوا۔ غالباً متعلم اپنے تجربے سے سمجھ گیا ہو گا کہ کونسا احساس میری مراد ہے۔ اس کی خارجی علت مجھے اس وقت تک معلوم نہ ہوئی جب تک میرے شاگردوں میں سے ایک نے اس کو نہیں بتایا۔ اگر جمائی لیتے وقت ہم آئینہ میں دیکھیں تو جس وقت یہ احساس ہوتا ہے، اس وقت ہم کو یہ نظر آئے گا کہ کوآ اپنے داخلی عضلات کے انقباض سے اٹھتا ہے ان عضلات کا انقباض اور حلقی پردہ رطوبت کے دباؤ سے یہ احساس ہوتا ہے۔ مجھے ابتداءً اس بات پر حیرت ہوئی کہ یہ احساس ہوتا تو اتنے چھوٹے سے عضو سے ہے مگر اس قدر پر حجم معلوم ہوتا ہے۔ اب دلچسپ بات یہ ہے کہ جو بھی مجھے آنکھ کے ذریعے سے اس کی خارجی مکانی اہمیت معلوم ہوئی تو میں نے ذہنی طور پر اپنے آپ کو یہ محسوس کرنے کے قابل پایا کہ یہ حرکت ایک جسم کی اوپر کی طرف کوہنے اور کوہنے کے قریب ہوتی ہے۔ اب جب کبھی مجھے یہ حس ہوتی ہے تو میرا خیال گویا اس کے اندر رہتے ہوئے کوہنے کی تمثال کو داخل کر دیتا ہے۔ اور یہ تمثال کو آسانی کے ساتھ اور بالکل فطری طور پر جذب کر لیتا ہے۔ مختصر یہ کہ مجھے ایک

عضلی انقباض سے ایسی حس ہوتی جس کی میں چالیس سال تک حرکی معنی میں ترجمانی کرنے سے قاصر رہا۔ اور جس سے آنکھ کی دو جھلکوں نے مجھے ہمیشہ کے لئے واقف کر دیا۔ مجھے تو اس کے بعد اس واقعے کے لئے کسی مزید ثبوت کی ضرورت نہیں ہے کہ عضلی انقباض کا حیثیت حرکت فی المكان کے بلا واسطہ ادراک ہونا ضروری نہیں۔

اب ان عضلات کے انقباض کو لو جن سے ڈھیلے گردش کرتے ہیں۔ اکثر مصنف یہ فرض کرتے ہیں کہ ان کا احساس ہمارے اور اکات وسعت میں اہم کام انجام دیتا ہے۔ دو چیزوں کے مابین جو فصل نظر آتا ہے، اس کے معنی ان مصنفین کے نزدیک اس مقدار انقباض کے علاوہ نہیں ہیں جس کی ضرورت قعر کو ایک شے سے دوسری شے تک لے جانے کے لئے ہوتی ہے۔ لیکن آنکھیں بند کر دو اور خود انقباضات کی طرف توجہ کر دو (اگرچہ ان کے ساتھ ڈھیلے کی سطح کی لطیف حس بھی ہوں، جو پیوٹوں کے نیچے گھومنے سے ہوتی ہیں) تو تمہیں یہ معلوم کر کے تعجب ہو گا کہ ان کے مکانی معنی بہت ہی مبہم معلوم ہوتے ہیں۔ آنکھوں کو بند کر کے ڈھیلوں کو حرکت دو تو تم کسی صحت کے ساتھ یہ نہیں بتا سکتے کہ جب آنکھیں گھو لو گے تو کون سی شے نظر آئے گی۔ علاوہ برائیں اگر ہمارے آنکھ کے عضلے کے انقباضات مرئی وسعت کا احساس پیدا کرنے میں کوئی اہم کام انجام دیتے ہیں، تو ہم کو ایک فطری دھوکہ ہونا چاہیے تھا جس کا کوئی پتہ نہیں ہے۔ چونکہ عضلات

۱۔ دو مکان اپٹک مغفہ ۱۸۹ اس کا ہیرنگ کے قول سے بھی مقابلہ کر دو کہتا ہے کہ خود میں تمنا لات مابعد کو اس طرح سے متحرک نہیں کر سکتا کہ اپنی آنکھوں کو بند کر کے ان کو ان علقوں میں گردش دے۔ اور فاصلے کی حس میں احساسات انعطاف بالکل غیر ضروری معلوم ہوتے ہیں (بائی ٹرا گے کرفزیا لوجی ملج ۱۸۶۱ صفحہ ۱۴۱)۔ میلیم ہولٹر بھی عضلات انعطاف سے سہ البعادی حس میں بہت کم حصہ منسوب کرتا ہے۔ (رفریو لاجک اپٹک صفحہ ۶۵۹ تا ۶۶۰)۔

کے اندر ڈھیلے کو انتہائی غیر فطری حالتوں میں گردش دینے سے احساسات غیر متناسب طور پر شدید ہوتے ہیں، لہذا ساحت نظر کے انتہائی حاشیہ پر جتنے مقامات ہوتے ہیں، ان کو مرکز سے اس سے دور معلوم ہونا چاہیے، جتنے کہ یہ درحقیقت ہوتے ہیں۔ کیونکہ قعر بین ان تک بغیر اس احساس کے جو حقیقی گردش کی اعتبار سے زیادہ ہوتا ہے نہیں پہنچ سکتے۔ جب ہم

۱۵۔ مقابلہ کرولس کی کتاب فزیولاجک اسٹوڈین (۱۸۸۵) کے صفحہ اکادور دوسرے دلائل کا جو صفحات ۱۲ تا ۲۴ میں ہیں۔ اس امر کی سبب سے قرین قیاس وجوہ کہ ڈھیلے کے عضلات کے انقباضات اور اک وسعت میں اصل عامل ہیں، وہ ہیں جو ورنٹ نے اپنی عضویاتی نفیات جلد دوم صفحہ ۹۶ تا ۱۰۰ میں بیان کئے ہیں۔ یہ بعض مستقل غلطیوں سے ماخوذ ہیں جو ہمارے خطوط اور زاویوں کے انداز سے ہیں۔ مگر ان سب کی مختلف تعبیریں ہو سکتی ہیں۔ میرا مسودہ مطبع میں جا ہی رہا تھا ہر منظر برگ کی کتاب

Beitrage Zur experimentallen Psychologie Heft.

جو تک پہنچی، اس کے اندر جو مکان کی پلانٹین درج ہیں، ان سے مصنف کے نزدیک یہ ثابت ہوتا ہے کہ عضلی دباؤ کا احساس ہماری نظر کی وسعت میں اصل عامل ہے۔ چونکہ منظر برگ ساڑھے تین سال تک ان خطوط کی لمبائی کا مقابلہ کرتے رہے ہیں، جو مختلف وضعوں سے دیکھنے سے نظر آتی ہے، اور چونکہ انھوں نے بیس ہزار مشاہدات سے اوسط نکالا ہے، اس لئے ان کے نتیجے کو بہت احترام کے ساتھ مننا چاہیے۔ مختصر وہ نتیجہ یہ ہے کہ قد و قامت کے متعلق ہمارے احکامات ان احساسات حرکت نگہ شدید مقابلہ پر مبنی ہوتے ہیں جو ہمارے ڈھیلے کے عضلات میں اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب ہم فاصلے پر نظر ڈالتے ہیں، اور روشنی کی حسوں کے ساتھ مل جاتے ہیں، (صفحہ ۴۲) جن واقعات پر نتیجہ مبنی ہے، وہ بعض مستقل غلطیاں ہیں جن کو منظر برگ نے اس اعتبار سے معلوم کیا ہے کہ معیار یاد دیا ہوا وقفہ اس وقفے کے جس کے مساوی اس کو بتانا ہوتا تھا، وہ اپنی طرف ہوا یا بائیں طرف ہو، اوپر کو ہو یا نیچے کو ہو، یا اس سے بھی زیادہ کوئی پیچیدہ نسبت رکھتا ہو۔ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ وہ تمام غلطیوں کو تفصیل کے ساتھ نہیں بتا سکتا، اور یہ کہ ہم

کل جسم کے عضلات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہم ان میں بھی اسی قسم کا ابہام پاتے ہیں۔ گولڈ شیڈر کا مشاہدہ ہے کہ ایک عضو کی جوڑ کے قریب کم سے کم اور اک شدہ گردش جب حرکت فعلی یا عضلی انقباض سے پیدا کی گئی تھی تو اس سے کم نہ تھی بھئی کہ یہ اس وقت تھی جب انفعالی ارتسام کے ذریعے سے پیدا کی گئی۔ جب محض جوڑ کو برقی اثر کے ذریعے سے بے حس کیا گیا تو

طبع ۱۸۸۹ صفحہ ۵۲۲

Archiv f (Anat. u) Pysiol.

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ایسے نتائج کے سامنے کھڑے ہوئے ہوتے ہیں جو حیرت انگیز اور سلجھے کے ناقابل معلوم ہوتے ہیں کیونکہ ہم ان عناصر کی تحلیل نہیں کر سکتے جو اس پیچیدہ جسم کے اندر ہوتے ہیں جو ہم کو ہوتی ہے لیکن اس تمام واقعے کے متعلق وہ بالکل کوئی شبہ نہیں رکھتا کہ جب آنکھیں جمی سوئی ہوتی ہیں تو ان کی حرکتیں اور ان کی وضع و مقام کا احساس نظری امکانات کے اندازے میں اس قدر فیصلہ کن اثر رکھتے ہیں کہ غلطیوں کی سوائے احاطات حرکت اور حافظے کے اندران کی محاکات کے علاوہ اور کسی شے سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ (صفحہ ۱۶۲ و ۱۶۷) ایک شخص کی رائے کے متعلق ایسی حالت میں شک کرنا کہ تعین اس کا سنا تجربہ نہ ہو اہواز یادتی ہے۔ بائیں ہمہ بعض باتیں ایسی ہیں جن کی وجہ سے بھی ہر مغز پرک کے طریقے کے متعلق کوئی رائے قائم نہیں کر سکتا۔ مثلاً انھوں نے یہ رجحان پایا کہ جو وقفے داہنی طرف کو ہوتے تھے ان کا کم اندازہ ہوتا تھا، اور جو بائیں طرف ہوتے تھے ان کا زیادہ اندازہ ہوتا تھا۔ اس کی وہ کمال زہانت سے اس طرح سے توجیہ کرتے ہیں کہ یہ ہمارے پڑھنے کی عادت کا نتیجہ ہے جس کی بنا پر ہم بائیں طرف سے داہنی جانب مستقیم میں آنکھوں کو زیادہ آسانی سے حرکت دے سکتے ہیں، برخلاف اس کے داہنے سے بائیں طرف دیکھنے میں صفحہ پر خطوط منحنی میں حرکت کرنی ہوتی ہے۔ جب ہم وقفات کو خطوط مستقیم کی صورت میں ناپتے ہیں تو داہنی جانب سے بائیں جانب ناپنے میں زیادہ عضلی کوشش صرف کرنی پڑتی ہے، اس لئے جو وقفے بائیں جانب کو ہوتا ہے وہ ہم کو اس سے زیادہ طویل معلوم ہوتا ہے جتنا کہ یہ دراصل ہوتا ہے۔ اب میں ہر مغز پرک کے مقابلے میں برسوں پہلے سے پڑھتا ہوں، مگر مجھ سے غلطی دوسری جانب ہوتی ہے۔

شعور حرکت اس قدر کند ہو گیا کہ یہ بات واضح ہو گئی کہ احساس انقباض و وسعتوں کے لطیف امتیاز کے لئے کبھی کام نہیں دے سکتا۔ بعض اور نتائج سے گولڈ شاڈر کو یہ معلوم ہوا کہ یہ صریح امتیازات کے لئے بھی استعمال نہیں ہوتا، مگر ان نتائج کے یہاں تفصیلاً نقل

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ مجھے داہنی طرف کا وقفہ زیادہ طویل معلوم ہوتا ہے، علاوہ برائے ہر منہ برگ مقرر عینک لگاتے ہیں، اور اس عینک میں سے اپنے سر کو جا کر انھوں نے دیکھا ہوگا۔ ممکن ہے کہ بعض غلطیاں مثال کے بلکہ جانے کی بنا پر ہوتی ہوں، کیونکہ آٹھ شیشے کے وسط میں سے نہیں بلکہ پہلو کی طرف سے دیکھ رہی تھی۔ محض یہ کہ ان تمام قیاسات کے ہوتے ہوئے جو عضلی انقباض کے بطور طول کے محسوس ہونے کے خلاف ہم بیان کرائے ہیں، میرے خیال میں ہر منہ برگ کے نتائج کی ایسی چھبیں ہو سکتی ہیں جو ان کی فراست سے بھی نظر انداز ہو گئی ہیں۔ میرے خیال میں جب تک دو سرے شاہدین ان کی تصدیق نہ کر لیں۔ اس وقت تک یہ قابل تسلیم نہیں ہیں۔ خود مجھے اس کے متعلق شک نہیں ہے کہ ہمارا ابصری وسعت کا احساس تلاً نرم عضلی احساس سے متغیر ہو سکتا ہے۔ بابا میں ہم نے اس قسم کے تغیرات کی بہت سی مثالیں دیکھیں تھیں۔ ان میں ایک عضبی عمل سے دوسرے میں یا تو خلل واقع ہوتا تھا، یا ایک دوسرے کا معاون ہو جاتا تھا۔ مجھے اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ عضلات یا پوٹوں کے تموجات جو اسی وقت آتے ہیں جب کہ شبکی ارتعاش آتا ہے اس کو اسی طرح سے بڑا کیوں محسوس نہیں کرا دیتے جس طرح سے شبکی ہجماں کی شدت کی زیادتی اس کو بڑا محسوس کرا دیتی ہے، یا جس طرح سے سطح تنبیہ کی وسعت کی زیادتی سے رنگ تیز معلوم ہونے لگتا ہے یا جلدی سطح میں سطح تنبیہ کی زیادتی سے اس کی حرارت زیادہ معلوم ہونے لگتی ہے، یا جس طرح سے دیر کے اختیارات میں ڈالر ٹیڈنگ سے زیادہ وزنی محسوس ہونے لگا تھا۔ لیکن یہ عضویاتی طریقہ ہے۔ اور جو چیز بڑی محسوس ہوگی وہ بہر حال شبکی مثال ہوگی۔ اگر میں منہ برگ کا مطلب سمجھا ہوں، تو یہ اس سے بالکل مختلف ہے، بڑائی عضلی احساس سے متعلق ہوتی ہے اور شبکی احساسات سے محض اختلاف رکھتی ہے۔

کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا عام نتیجہ یہ ہے کہ ہم اپنی حرکات کو محض اپنی مفصلی سطحات پر محسوس کرتے ہیں اور ہمارے عضلی انقباضات شاید ہی کبھی اس قسم کے ادراک کا باعث ہوتے ہیں۔

میں جس نتیجے پر پہنچا ہوں، وہ یہ ہے کہ عضلی حس کو پھر اسی ادنی حیثیت پر آجانا چاہیے جس سے اس کو چارلس بیل نے اٹھایا تھا، اور اس کا نسیات میں ادراک مکان کے اہم ادنی حیثیت سے ذکر نہ ہونا چاہیے جو اتنے عرصے سے ہوتا چلا آ رہا ہے۔ قبل اس کے کہ یہ مطالعہ کریں کہ آنکھ کے ذریعے سے کس قدر مکان کا ادراک ہوتا ہے ہم کو اس امر پر غور کرنا چاہیے کہ نابینا کو مکان کا کس قدر علم ہوتا ہے اور ہم اس کے متعلق کیا معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن اس سے پہلے ہمیں گذشتہ صفحات کے نتائج پر ایک نظر ڈال لینا چاہیے۔ اور خود سے ایک بار پھر یہ سوال کرنا چاہیے کہ آیا باقاعدہ مکانی ادراکات کے لئے ان قوتوں کے علاوہ ذہنی قوتوں کی ضرورت ہوتی ہے جن کا اظہار معمولی عقلی اعمال میں ہوتا ہے۔ میرے نزدیک تو ظاہر ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے ابتدائی حسوں کے اندر مکانی جرم موجود ہوتا ہے تو امتیاز اختلاف جمع ضرب تقسیم ایک جنس مثالوں میں امتزاج یکساں چیزوں میں ایک کے بجائے دوسرے کو رکھنا، انتخابی تاکید اور غیر دلچسپ تفصیلات سے انتراع ہم میں کل وہ مکانی ادراکات پیدا کر دے گئے لئے کافی ہیں جن کا ہم نے اب تک مطالعہ کیا ہے، اور ان کو کسی پر اسرار ذہنی کیمیا یا قوت ترکیب کے پیدا کر دے کی ضرورت نہیں ہے جس سے وہ عناصر پیدا ہوں جو عقلی مہیات احساس میں مفقود ہیں۔ اس بات کو پوری طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ حقیقی مکان میں کوئی نشان کوئی پھول کوئی نقطہ پر کار یا سا نہیں ہے،

لحہ - ایضاً صفحہ ۴۹۶۔

۲۔ ایضاً صفحہ ۹۷ کو لڈنٹائڈر کا خیال ہے کہ ہم کو عضلات سے مزاحمت کا بھی احساس نہیں ہوتا اس کا مدارجی مفصلی سطحات پر ہے اور وزن کا احساس رباہات سے ہوتا ہے۔ ایضاً صفحہ ۵۱۱۔

جو ہمارے احساسات میں سے ایک نہ ہو، جس کا تجربہ یا تو براہ راست احضار کی صورت میں ہوا ہو یا جس کی طرف دوسرے احساس نے ذہن منتقل کر دیا ہو جو اس کی علامت کے طور پر محسوس ہوتا ہے، بعض حسوں کو محض علامات قرار دینے اور بعض کو اصل حقائق تک بلند کرنے سے ہم اپنے ابتدائی ارتسامات کی سلوٹوں کو صاف کر دیتے ہیں، اور شے پہلے بے ترتیب انبار تھی اس کو ایک ترتیب مجموعہ بنا دیتے ہیں۔ لیکن اس مرتب مجموعے اور اس پریشان انبار کے مافیہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ دونوں قطعی طور پر جسی ہوتے ہیں۔

اندھوں کو ادراک مکان کیونکر ہوتا ہے

نا بینا جو حقیقی مکان تعمیر کرتا ہے، وہ سمجھے انسان کے مکان سے زیادہ تر اس باب میں مختلف ہوتا ہے کہ اس میں ترکیب زیادہ عمل کرتی ہے، اور تحلیل کا عمل نسبتہً دبا ہوا رہتا ہے۔ سمجھے بچے کی آنکھیں کل کرے کو ایک دم میں دیکھتی ہیں، اور اس میں امتیازی توجہ اشیا کو علیحدہ علیحدہ بھری طور پر نمیز کرنے سے پہلے پیدا ہونی چاہئے۔ اس کے برعکس نابینا بچے کو اپنے کرے کی مثال ان اجزا کو جنہیں وہ جستہ جستہ کر کے جاننا سیکھتا ہے، جوڑ کر قائم کرنی پڑے گی۔ اپنی آنکھوں سے ہم ایک ایسے منظر کو ایک نظر میں فوراً محسوس کر سکتے ہیں، جس کو نابینا ذرا ذرا سا کر کے شاید ہفتوں میں محسوس کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ مگر جو مکان ہماری حد نظر سے متجاوز ہوتے ہیں اس میں ہماری اور اس کی حالت بالکل ایک ہوتی ہے۔ ہم سمندر کا حیثیت مجموعی ذہنی طور پر اس ارتسام کو جمع کر کے خیال کرتے ہیں، جو ہم کو کسی ایک لمحے میں سمندر سے ہوتا ہے۔ نیویارک اور سان فرانسسکو کے مابین جو فاصلہ ہے، اس کا یہ کہہ کر اندازہ کیا جاتا ہے کہ یہ اتنے دن کا سفر ہے۔ اور زمین سے سورج کے فاصلے کے متعلق یہ کہا جاتا ہے، کہ یہ زمین کے قطر سے اتنے گنا ہے، وغیرہ اور اس سے بڑے فاصلوں کے متعلق کی تو ہم قطعاً کوئی بصری مثال

رکھتے ہی نہیں، بلکہ صرف عددی علامات سے کام لیتے ہیں۔
 لیکن اکثر اوقات علامت سے ہم کو ادراک کا جذبی اثر حاصل ہو جاتا ہے۔
 اس قسم کی ترکیبیں جیسے مثلاً آسمان کی لامتناہی بلندی، سمندر کی بے پایاں وسعت
 تشل کے بہت سے اندازوں کا خلاصہ ہیں اور ان سے عظیم الشان افق کا
 مفہوم متصور ہوتا ہے۔ یہی حال اندھوں کا معلوم ہوتا ہے۔ وہ ذہنی طور پر
 حرکت کرنے کی واضح حسی آزادی کو کئی گونہ کر دیتے ہیں اور ان کو وسیع تر
 آزادی کی حس ہو جاتی ہے۔ اس لئے نابینا اپنی افق کے شعور سے
 خالی کبھی نہیں ہوتے۔ وہ سفر سے لطف اندوز ہوتے ہیں خصوصاً جب
 ان کے ساتھ ایسا رفیق بھی ہو جو گزرنے والی چیزوں کو بیان بھی کرتا جاتا
 ہو۔ میدانوں میں وہ وسعت کو محسوس کرتے ہیں اور گھامیوں میں وہ
 اپنے آپ گھرا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ اور ایک اندھے نے مجھ سے بیان کیا
 کہ میرے خیال میں پساری کی چوٹی پر جس قدر میں لطف اندوز ہوتا ہوں
 اتنا بہت کم لوگ ہوسکتے ہوں گے۔ نابینا جب کسی مکان یا کمرے میں داخل
 ہوتا ہے تو اس کو اپنی اور اپنے قدموں کی آواز سے جو ارتعاشات
 محسوس ہوتے ہیں، اس سے اس کی وسعت اور کسی حد تک اس کی
 ترتیب کا احساس ہو جاتا ہے۔ یہاں پر وہ لمبی حس جس کا صفحہ ہم ایر ذکر
 ہو چکا ہے مدد کرتی ہے اور ممکن ہے لمبی حسی کی اور اشکال بھی
 مدد کرتی ہوں جن کا ہنوز علم نہیں ہوا۔ مسٹر ڈبلیو ہینکس کیوی مصنف
 (Blindness & the blind) اپنی ادراکی قوتوں کو اس طرح سے
 بیان کرتے ہیں۔

”گھر کے اندر ہوں یا گھر سے باہر کھلی فضا میں چلتا ہوں یا ٹھہرا
 ہوا ہوں، اگرچہ میں بالکل اندھا ہوں، مگر جب میں کسی چیز کے مقابل
 ہوتا ہوں، تو بتا سکتا ہوں کہ آیا یہ لمبی ہے یا چھوٹی ہے، پتلی ہے یا موٹی
 ہے۔ میں اس کو بھی معلوم کر سکتا کہ آیا یہ ایک شے ہے یا ایک مسلسل جھلگہ
 ہے اور جھلگہ بھی شہتروں کا ہے یا تاروں کا ہے۔ اکثر اوقات یہ بھی

بتا سکتا ہے کہ لکڑی کا جنگل ہے یا اینٹ یا پتھر کی دیوار ہے، یا کھنی جھاڑی ہے۔
 عموماً میں ایسی چیزوں کو محسوس نہیں کر سکتا جو میرے کندھے سے بہت نیچے
 ہوتی ہیں، مگر بعض اوقات بہت پست چیزیں بھی محسوس ہو جاتی ہیں۔ اس کا
 مدار اشیا کی نوعیت یا فضا کی غیر معمولی حالت پر ہے۔ امواج ہوائی کا
 اس قوت سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہوا کی حالت سے یہ قوت
 براہ راست متاثر نہیں ہوتی۔ حاسہ سماعت کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔
 کیونکہ جب زمین پر گہری گہری برف پڑی ہوتی ہے، اس وقت چیزیں
 زیادہ واضح طور پر محسوس ہوتی ہیں اگرچہ پاؤں کی چاپ سنائی
 نہیں دیتی۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا مجھے ادراک چہرے کی جلد
 میں سے ہوتا ہے، اور ارتسامات نورِ اُدماغ کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں۔
 میرے جسم میں صرف چہرے کو یہ قوت حاصل ہے۔ اس کی میں نے مناسب
 اختبارات کے ذریعے سے تحقیق کر لی ہے۔ کانوں کے بند کر لینے سے
 اس میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا، لیکن اگر میں اپنے چہرے کو موٹی نقاب
 سے ڈھک لوں تو یہ بالکل ضائع ہو جاتی ہے۔ جو اس جسم میں سے کسی
 حاسہ کو اس قوت کے وجود سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور جن حالات کا
 میں اد پر تذکرہ کر چکا ہوں وہ مجھے اس غیر معلوم قوت کو ادراک وجہی کے
 نام سے موسوم کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ بازار میں سے گزرتے وقت
 میں مکافوں اور دوکانوں میں امتیاز کر سکتا ہوں، بلکہ دروازوں اور
 گھر کیوں وغیرہ میں بھی تمیز کر سکتا ہوں اور یہ بھی بتا سکتا ہوں کہ آیا
 دروازے کھلے ہیں یا بند ہیں۔ جب کچھ کی مسلم شیشے کی بنی ہوتی ہے تو
 اس کا بہ نسبت اس حالت کے جب یہ شیشے کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کی
 بنی ہوتی ہے معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ
 شیشے اس کے لئے یا کم از کم اس حس کے لئے جو اس حاسہ سے
 خاص طور پر تعلق رکھتی ہیں غیر موصل ہے۔ جب چہرے سے نیچے کی چیزوں کا
 ادراک ہوتا ہے، تو ایسا معلوم ہوتا کہ حس ششے سے چہرے کے بالائی حصے کی طرف

آڑے خط کی صورت میں آتی ہے۔ میں نے فارسٹ لین اسٹریٹ میں ایک دوست کے ساتھ ٹہلتے وقت ایک جنگلے کی طرف اشارہ کر کے بتایا تھا، جو سڑک اور کھیت کے مابین مدفاصل تھا کہ یہ جنگلہ میرے کندھوں کی برابر اونچا نہیں ہے۔ اس نے اس کی طرف دیکھا اور کہا نہیں یہ تمہارے کندھوں سے زیادہ بلند ہے۔ لیکن ہم نے آخر کار دونوں کو ناپا اور معلوم ہوا کہ وہ میرے کندھوں سے تین انچ بچا ہے۔ جس وقت میں نے یہ بات کہی تھی اس وقت میں جنگلے کے شہیتوں سے تقریباً چار فٹ کے فاصلے پر تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس مثال میں وجہی ادراک نظر سے زیادہ صحیح ثابت ہوا، جب احاطے کا پچلا حصہ اینٹوں کا اور بالائی حصہ لوہے کی سلاخوں کا ہوتا ہے تو اس وقت یہ بات معلوم ہو جاتی ہے، اور وہ خط جس پر دونوں ملتے ہیں آسانی سے محسوس ہو سکتا ہے۔ بلند یوں کی بے قاعدگیاں اور دیوار کے نکلے ہوئے اور دبے ہوئے حصے بھی محسوس ہو سکتے ہیں۔

مسٹر لیوی کے نزدیک چہرے کے ذریعے سے دیکھنے کی یہ قوت ہرگز سے کم ہو جاتی ہے مگر معمولی تاریکی سے کم نہیں ہوتی۔ ایک زمانے میں وہ یہ بتا سکتے تھے کہ اس وقت مطلع آبر الود ہے یا نہیں مگر اب ان میں سے یہ قوت زائل ہو گئی ہے، اور بعض ایسے نابینا اشخاص کا ان کو علم ہے جن میں اس وقت بھی یہ قوت موجود ہے، دکان کاٹی کے ان اثرات کے نتائج سے ایسا خیال ہوتا ہے کہ اس ادراک کا باعث حرارت کے وہ تغیرات ہو سکتے ہیں جو اشیاء سے خارج ہوتی ہے، ایک نابینا صاحب مسٹر کلبر جو جنوبی بوسٹن میں پرنس انسٹی ٹیوشن میں معلم ہیں ان کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ ان میں یہ قوت غیر معمولی ہے، مگر ان کے چہرے کی نسبت یہ ثابت ہوا ہے کہ ان کی جلد میں حرارت و برودت کے امتیاز کی قابلیت معمولی اشخاص سے کچھ زیادہ نہیں ہے۔ خود وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ ان کے کانوں کو اس قوت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ مگر کانوں کو جب اس طرح بند کیا گیا کہ ان سے کسی قسم کا ادراک ممکن نہ رہا تو اس سے ثابت ہوا کہ ان کا پہلا خیال غلط تھا۔

بہت سے نابینا یہ کہتے ہیں کہ اس قوت سے کانوں کو بہت تعلق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری نسبت نابینا اشخاص کی ذہنی زندگی میں آواز بہت اہم کام انجام دیتی ہے۔ سیر کرنے میں دور و نزدیک کی آوازوں کے تغیرات سے ان کو بہت دلچسپی ہوتی ہے۔ اور ان کے فاصلے کا اور اشیاء کے ایک بعیدی مقام سے دوسرے بعیدی مقام میں متحرک ہونے کا متشکل بڑی حد تک اس پر مشتمل ہوتا ہے کہ ایک قسم کی آوازی کیفیت نقل مقام سے کس طرح سے متاثر ہوتی ہے۔ یہ بات یقینی ہے کہ نیم دائری نالی کے احساسات ہماری طرح نابینا اشخاص میں بھی بڑی حد تک نقاط پر کار اور بعید نقطوں کے فاصلے کی جہت کا تعین کرتے ہیں۔ ہم ان کی طرف اس قسم کے احساسات سے روانہ ہوتے ہیں اور جتنی جہات ہوتی ہیں اتنے ہی مختلف احساس ہم کو ہوتے ہیں۔

جس بات میں کسی قسم کی نظری دشواری پیش آتی ہے وہ روانہ ہونے کے بعد مکان میں جہت کی تطویل ہے۔ دس صفحے پہلے ہم نے بیان کیا تھا کہ جلد سے باہر استرداد کے ہونے سے یہ ضروری ہے کہ جلد کا متعلقہ حصہ اور اس سے بعد کا مکان کسی دوسری حسی سطح کے لئے ایک مشترک معرض ہونا چاہیے۔ ہم میں سے اکثر کے لئے آنکھیں اس قسم کی حسی سطح ہیں۔ نابینا کے لئے یہ صرف جلد کے دوسرے حصے ہو سکتے ہیں جن کے ساتھ کبھی حرکت شریک ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ لیکن جسم کے کل حلقے کو محسوس مکان سے گھیر لےنے کے بعد ہاتھوں کا ادھر ادھر مارنا ختم

۱۔ ہم سیکھے لوگ ایک شخص کے متعلق جو کچھ یادداشت رکھتے ہیں وہ سب کی سب ایک خاص خارجی صورت کی طرف مرکوز ہوتی ہے جو اس کی مثال اس کی بلندی اس کے انداز رفتار کی بنی ہوئی ہوتی ہے۔ اندھوں میں یہ سب یادداشتیں بالکل ہی مختلف نئے سے متعلق ہوتی ہے یعنی اس کے آواز کے لحن سے۔

(ڈیوناساریو فلاسفی جلد ۲۵ صفحہ ۳۵۷)

ہو جاتا ہے۔ اور چلنے کی ہر حرکت سے اس حلقے کا وسیع ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے ان حرکات کو نیم دائری نالیوں کے احساسات سے جو ان کے ساتھ ہوتے ہیں، اور بڑی بے عیدی اشیاء کے دور دور کے حصوں سے (جیسے پلنگ یا جنگلہ ہیں) جن کو یہ اپنی گرفت میں لاتے ہیں، یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ مکان کلچر علم اس قدر متفرق تدریجی افعال سے ہوتا ہے اس میں ٹکڑے ٹکڑے ہونے کی خصوصیت ہمیشہ باقی رہے گی۔ کیونکہ خود ہم جنھیں نعمت بعدہ حاصل ہے مکان کی نسبت ایسا خیال کرتے ہیں کہ یہ ایک نظر میں نہیں سمار سکتا، اور اس کا مرکب اور کم و بیش ٹکڑوں میں منسل کرنے پر مجبور ہیں (مثلاً یہاں سے سان فرانسسکو کا خیال کرو) یا پھر ہم اس کو علامتہ چھوٹے پیمانے پر تحویل کر لیتے ہیں، اور اس کو نقشے پر دیکھتے ہیں کہ اسی پیمانے پر دوسرے فاصلوں سے یہ کتنا بڑا معلوم ہوتا ہے جن کی مجموعی حالت سے ہم واقف ہوتے ہیں۔

بہت سے نامینا اشخاص سے دریافت کرنے کے بعد میں تو یہ خیال کرنے پر مائل ہوں کہ کم پیمانے کے خیالی نقشوں سے وہ اس قدر کام نہیں لیتے جس قدر کہ ہم لیتے ہیں۔ ممکن ہے اشیاء کی بھری مقداروں کی انتہائی تغیر پذیری ہمارے لئے اس عادت کو زیادہ فطری بنا دیتی ہے، اور لمبی مقداروں کا مقرر ہونا ان کو اس سے دور رکھتا ہے۔ (ایک نامینا نوجوان جسکی آنکھوں پر ڈاکٹر فرنینز نے عمل جراحی کیا تھا، جب اس کو لاکٹ کے اندر ایک تصویر دکھائی گئی، تو اس کو اس امر پر بے حد تعجب ہوا کہ چہرہ اس قدر مختصر پیمانے میں بھی تحویل کیا جاسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس سے پہلے مجھے تو یہ اسی قدر ناممکن معلوم ہوتا جس طرح سے مین پاؤں کے پیمانے میں ایک من کار رکھنا۔) جو کچھ بھی ہو بہر حال ہر نامینا شخص اپنے جسم سے باہر جو مکان ممتد محسوس کرتا ہے اس کو وہ بالکل مسلسل محسوس ہوتا ہے۔ ان آغازوں اور انجاموں اور ان تمام نوٹ پیروں کی یادداشت کے ذہن سے جو ہو جاتی ہے جن کے ذریعے سے یہ بنتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ اس مکانی عنصر کی ایک

جنسی تشال معلوم ہوتی ہے، جو ان تمام تجربات میں مشترک ہوتی ہے اور جس میں سے ہر ایک کے غیر ضروری جزئیات حذف ہو جاتے ہیں، حقیقت یہ کہ اس مکان میں جہاں کہیں کوئی آغاز یا انجام واقع ہو گا وہ غیر ضروری ہو گا۔ ممکن ہے کہ ٹھیک اسی جگہ یہ پھر کبھی واقع نہ ہو، اس لئے توجہ اس کو بالکل نظر انداز کر دیتی ہے۔ نابینا کو اتنا طویل فاصلہ بھی جتنا کہ چند میل پیدل چلنے میں طے ہوتا ہے، یہ ضروری نہیں حرکتی افعال کا سلسلہ معلوم ہو۔ صرف اس جگہ جہاں کہ کوئی صریح حرکتی دشواری پیش آتی ہے مثلاً جیسے زینے پر سے گزرنا یا کوئی دشوار موڑ یا راستے کا مٹ جانا، اس جگہ فیز حرکتی تشال تصور کے اندر آتی ہے۔ اور سب جگہ مکان مسلسل معلوم ہوتا ہے اور اس کے سب اجزاء بھی ہم وجود معلوم ہو سکتے ہیں، اگرچہ ایک بہت ہی ناہینا دوسرے نے مجھ سے ایک بار کہا تھا کہ اس قسم کے فاصلوں کا خیال کرنے میں سیکھنے کی نسبت نابینا کو بہت تکلیف و زحمت ہوتی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نابینا کے تصور میں تدریجی جمع و تعمیر زیادہ ہوتی ہے۔

خود ہمارا بصری تجسس ڈھیلے کی لاتعداد حرکات کے ذریعے سے جاری رہتا ہے لیکن ہمارے بصری تشال کے آخری مکانی حلقے سے یہ سب محو ہو جاتے ہیں، یہ ایک دوسرے کے اثر کو مٹا چکے ہیں۔ حتیٰ کہ ہم اپنی توجہ کو دائیں اور بائیں جانب ایک ہی وقت میں تقسیم کر سکتے ہیں، اور مکان کی ان دونوں جہتوں کو ہم وجود خیال کر سکتے ہیں۔ کیا نابینا کے لمسی مکانی حلقے سے حرکتی واقعات کے محو ہو جانے میں اس سے کچھ زیادہ اشکال پیش آتے ہیں۔ یقیناً نہیں۔ اور جو احساس حرکت پوری شدت کے ساتھ آخر تک باقی رہتا ہے، وہ عجیب قسم کا حرکتی احساس ہوتا ہے۔ ہم اور نابینا یکساں طور پر مکان کو فطری طور پر اپنے سامنے سمجھتے ہیں، اور اس کے اسباب اس قدر ظاہر ہیں کہ ان کے بیان کرنے کی حاجت نہیں۔ اگر ہم اپنے پیچھے کے مکان کا خیال کریں، تو ہم کو اصولاً ذہنی طور پر مڑنا ہوتا ہے، اور ایسا کرنے میں سامنے کا مکان محو ہو جاتا ہے۔ مگر اور

ہم کو دھوکہ دے رہا ہے کہ جو کچھ وہ مکان سے مراد لیتے ہیں، وہ بالکل ایسا ہی ہوتا ہے جو کچھ کہ ہم سمجھتے ہیں، اور یہ دھوکہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ان میں سے اکثر نیم اعلیٰ ہوتے ہیں، اور وہ بظاہر نابینا ہونے کے باوجود بھی بصری اصطلاحات میں خیال کرتے ہیں، اور اس واقعے سے بھی کہ یہ سب کے سب ہماری طرح سے بصری اصطلاحات میں باتیں کرتے ہیں۔ لیکن ایم ڈیونان کے دلائل کا بغور مطالعہ کرنے پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب کے سب اس بے بنیاد منطقی مفروضہ پر قائم ہیں، کہ ہم کو اپنی آنکھوں سے جو ہندسی شکل کا ادراک ہوتا ہے اور نابینا کو جو اپنی انگلیوں سے ہوتا ہے، یا تو بعینہ یکساں ہوتا ہے، یا قطعاً مختلف ہوتا ہے۔ یہ اختلاف کے باوجود مشابہ نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ سادہ تصور ہیں، اور اس قسم کے تصور دس کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ یہ یا تو ذہن میں داخل ہوتے ہیں، یا قطعاً خارج ہو جاتے ہیں اس لئے جس شخص کو سادہ تصور ہوتا ہے، وہ کامل طور پر ہوتا ہے۔۔۔۔۔ پس چونکہ یہ تو ناممکن ہوتا ہے کہ نابینا کے تصورات اشکال زیر بحث کے بالکل ایسے ہی ہوں، جیسے کہ ہمارے ہوتے ہیں، لہذا یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ ان کے تصورات ہمارے تصورات سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، اور ان کی ہمارے تصورات میں تحویل قطعاً ناممکن ہو۔ اس بنا پر ایم ڈیونان کو ایسے نابینا کے پانے میں ذرا دشواری نہیں ہوتی، جو منتشر روشنی کی ابتدائی حس رکھتا ہے، اور جو جب اس سے سوال کیا جاتا ہے، تو یہ جواب دیتا ہے، کہ روشنی میں کوئی وسعت نہیں ہوتی۔ مزید سوال کرنے پر یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ وسعت نہ رکھنے کے محض یہی معنی نہیں ہیں، کہ یہ کسی خاص لمبی معروض پر محیط نہیں ہے، اور نہ ان کی حدود میں واقع ہے۔ پس (اگر بیان کی گنجائش کا لحاظ کیا جائے تو) نتیجہ خود ہمارے نظریہ کے بالکل مطابق ہو جاتا ہے۔ منتشر روشنی کی نسبت ساکن شبکی حس جو اس وقت متغیر نہ ہو، جب مختلف اشیا پر تجربہ کیا جائے، وہ ظاہر ہے، کہ ایک بالکل علیحدہ شے رہے گی۔ اگر لفظ وسعت عاۃً لمسی وسعت کے ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جائے، تو یہ حس

جس کے کسی قسم کے لمسی متکلف نہیں ہوتے، فطری طور پر بغیر وسعت کے ہوگی۔ مگر ساتھ ہی کل دوران میں یہ اس بارے میں لمسی حسوں کے مشابہ ہوگی کہ اس میں بڑائی کا وصف ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ ان میں اور لمسی اوصاف نہ ہوں گے جس طرح ہے کہ لمسی معروض بڑائی کے علاوہ اور کوئی بصری کیفیت نہیں رکھتے۔ ہر قسم کی مماثلتیں حسیات کے حلقے میں پائی جاتی ہیں۔ شیریں اور نرم کو اکثر زبانوں میں اس قدر ہم معنی کیوں خیال کیا جاتا ہے، اور ان دونوں صفوں کو اتنی بہت سی حسی اقسام کی اشیاء پر کیوں استعمال کیا جاتا ہے۔ کھرت آوازیں بھاری بلو میں سخت روشنیاں ٹھنڈے رنگ اس کی اور مثالیں ہیں۔ اس قسم کی مماثلتوں سے یہ نتیجہ بھی نہیں نکلتا کہ جن حسوں کا باہم مقابلہ کیا جاتا ہے، ان کا مرکب ہونا اور ان کے بعض اجزاء کا بعینہ ایک ہونا ضروری ہوتا ہے۔ بائیں میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ مشابہت و فرق کا تعلق ابتدائی قسم کا تعلق ہے، اور یہ ہر حالت میں مطلق عینیت اور مطلق اختلاف مافیہ کے مجموعے میں تحویل نہیں ہو سکتا۔ (دیکھو جلد اول صفحہ ۲۹۲-۲۹۳)۔

پس میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ اگرچہ سرسری اعتبار سے تو نابینا کا مکان ہمارے مکان سے بہت مختلف ہوتا ہے، تاہم دونوں کے مابین ایک گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح بڑا اور چھوٹا دور اور نزدیک دونوں میں مماثل مافیہ شعور ہیں۔ لیکن نابینا کی اور بھاری بڑائی اور چھوٹائی کا پیمانہ بہت مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً اس کو اس کا مطلق کوئی تصور نہیں ہو سکتا کہ اشیاء دور ہو کر کس طرح چھوٹی معلوم ہونے لگتی ہیں۔ کیونکہ وہ تو ان کے قد و قامت کو ہمیشہ ایک ہی خیال کرے گا، جو اس کو لمس سے محسوس ہوگا۔ اور دونوں امتدادوں میں کتنی ہی مماثلت کیوں نہ ہو، مگر ہم کو یہ توقع نہ کرنی چاہیے کہ جب نابینا کو قدح وغیرہ کے ذریعے سے پہلی بار نظر آتا ہے، تو وہ اپنے جدید بصری معروضات کو ان کے معروف لمسی ناموں سے پہچان لے گا۔ مولیٰ نکس نے لاک کو لکھا تھا۔

”فرض کرو کہ ایک شخص پیدائشی کو رہے اور اب جو ان ہے اس کو لمس کے ذریعے سے مکعب اور کرے کے مابین امتیاز کرنا سکھایا گیا ہے۔۔۔۔۔ جب وہ ان دونوں کو چھوتا ہے تو وہ بتا دیتا ہے کہ کونسا مکعب ہے اور کونسا کرہ ہے۔ فرض کرو کہ مکعب اور کرہ دونوں میز پر رکھیں ہیں اور نابینا کو نظر آنے لگا ہے۔ اس سے سوال کرو کہ آیا اپنی نظر کے ذریعے سے چھوئے بغیر اب وہ امتیاز کر سکتا ہے کہ کونسا کرہ ہے اور کونسا مکعب ہے۔

نفسی کے اندر یہ مولیٰ نکس کے نام سے باقی ہے۔ مولیٰ نکس اس کا نفی میں جواب دیتا ہے اور لاک کہتا ہے کہ سہ

”میں ان صاحب فکر حضرت سے متفق ہوں جن کو میں اپنا دوست کہنے پر فخر کرتا ہوں اور میری بھی یہ رائے ہے کہ نابینا بننا ہونے کے بعد پہلی بار میں یہ نہ بتا سکے گا کہ ان میں کونسا مکعب ہے اور کونسا کرہ ہے۔ اگرچہ لمس کے ذریعے وہ یقیناً صحت کے ساتھ بتا دے گا اور یقیناً ان کی شکلوں کے مرنے کی فرق کو بھی محسوس کرے گا۔

اس رائے کی اعتبار سے بھی تائید ہوتی ہے جیسی بیڈن کے واقعے سے لے کر اب تک جن مریضوں کے پیدائشی موتیابند کا قدح کیا گیا ہے، وہ ابتداءً ان چیزوں کے نام لینے سے قاصر رہے ہیں جو ان کے سامنے ہوتی ہیں جیسی بیڈن کے مریض نے ہلٹی کو پکڑ کر اور اس کو غور سے دیکھ کر کہا تھا ”اچھا پوس اب کے میں تمہیں دیکھوں تو پہچان لوں گا۔“ اس میں شک نہیں ایک حد تک اس ناقابلیت کی یہ وجہ بھی ہوتی ہے کہ نئے تجربے پر ایک عام ذہنی پریشانی ہوتی ہے اور وہ حالات بھی اور اک کے لئے بہت ہی نامناسب ہوتے ہیں جو عدم کے فوراً ہی ضائع ہونے کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔ یہ امر کہ شبکی اور لمسی حسوں کی داخلی فطرت کے مابین جو مماثلت ہے وہ محض امتدادیت سے زیادہ ہے وہ ان واقعات سے ثابت ہے جن میں

مریض بہت ہی ذہین تھے جیسا کہ وہ نوجوان تھا جس کا ڈاکٹر فرنیز نے قدح کیا تھا جس نے دائرے، مثلث اور مربع اشکال کے نام پہلی مرتبہ دیکھنے کے بعد ہی بتا دئے تھے۔

بصری مکان

جب ہم بصری اور اک کی شرائط کی دقت کے ساتھ تحلیل کرتے ہیں اس وقت وہ دشواریاں پیدا ہوتی ہیں جن کی بنا پر نفسیاتی نیم صنیاتی ذہنی قوتوں کے فرض کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ مگر مجھے یقین ہے کہ یہاں بھی باقاعدہ تحقیق و تفتیش سے وہی نتیجہ برآمد ہوگا جو ان صورتوں میں برآمد ہو چکا ہے جن کا مطالعہ اس سے پہلے کیا گیا تھا۔ اس عنوان پر ہماری تلاش واقعات ختم ہو جائے گی اور اگر اس سے وہ نتیجہ برآمد ہو جس کی میں پیشین گوئی کرتا ہوں تو ہم نہایت عمدگی کے ساتھ آخر کے چند صفحات میں تاریخی اعتبار سے نقد و تبصرہ کر سکیں گے۔

اگر کسی عام آدمی سے یہ دریافت کیا جائے کہ تم اشیاء کو جس طرح سے کہہ رہے ہو کس طرح دیکھتے ہو تو وہ اس کے جواب میں محض آنکھیں کھول کر دیکھنے لگے گا۔ لیکن سائنس کے لئے یہ سادہ و معصوم جواب ایک عرصے سے ناممکن تھا۔ یکساں بصری شرائط میں جو کچھ ہم کو اور اک ہونا معلوم ہوتا ہے اس میں مختلف پیچیدگیاں

۱۔ نفسی معاملات ۱۸۲۰۔ ٹی کے ایسٹ کی کتاب نفردلس میں ان صورتوں کے متعلق اچھی بحث ہے۔ ظاہر ہے کہ ایجابی صورتیں سبکی کی نسبت زیادہ اہم ہیں۔ ایک کم عقل لاشعور نیو ایم جس کے واقعے کو ڈاکٹر ڈیو فور ساکن لوزان نے بیان کیا ہے اس کو ایم نیوٹن اور ایم ڈیونان بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ مگر مجھے اس سے صرف یہی محسوس ہوتا ہے کہ بعض لوگ نئے تجربات سے گھبرا جاتے ہیں اور بعض ان سے بہت جلد مانوس ہو جاتے ہیں۔ یہ شخص یہ بھی نہیں بتایا کیا اس کا پہلا معروض نظر متحرک تھا یا ساکن۔ (صفحہ ۹)

اور بے قاعدگیاں ہیں، جن کی بنا پر فوراً سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ اس وقت ہم ان روایتی معمول کے متعلق تو کچھ نہیں کہتے جن میں سے مثلاً بعض یہ ہیں کہ ہم کو الٹی شبکی تمثال سے سیدھا کیوں نظر آتا ہے اور ہم کو دو آنکھوں سے دو چیزیں کیوں نظر نہیں آتیں۔ کوئی تقابل اور دیگر ابہامات سے بھی قطع نظر کرتے ہیں، کیونکہ ان کا براہ راست مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ امر یقینی ہے کہ مختلف اوقات میں ایک ہی بصری تمثال سے بہت ہی مختلف جسامتوں اور مختلف شکلوں کی چیزیں نظر آتی ہیں، اور یہ بھی یقینی ہے کہ ایک ہی حرکت کے منظر ہی منہ بھی بہت کچھ متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ اگر فعل اور اک کامل طور پر بلا وقت قابل فہم ہوتا تو قد و قامت شکل و وضع کے متعلق ہر بین فیصلے کے لئے ایک خاص بصری تغیر کو اس کا سبب قرار دینا ممکن ہوتا۔ اور دونوں کے مابین تعلق اس قدر مستقل ہونا چاہئے تھا کہ اگر اسی قسم کی موت یا تغیر پیدا ہوتی تو ہم ایک فیصلہ یا رائے قائم کر سکتے۔ لیکن اگر واقعات کا بہ نظر غائر مطالعہ کریں تو ہم کو بہت جلد معلوم ہو گا کہ فیصلے اور شبکی تغیر یا فیصلے اور عقلی تغیر کے مابین اس قسم کا کوئی تعلق نہیں پایا جاتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فیصلہ عقلی و عقلی عوامل کی باہم ترکیب کا نتیجہ ہے اور ان میں سے کوئی ایک بھی باقی کو کبھی کبھی اس طرح سے مغلوب کر سکتا ہے کہ اس کے متعلق کسی قسم کا سادہ قانون بنانا بالکل ناممکن ہے۔

اگر ہم ڈیکارٹ کو چھوڑ دیں تو اس موضوع کا حکمی مطالعہ برکے سے شروع ہوا تھا اور وہ خاص ادراک جس کی اس نے اپنے جدید نظریہ بصارت میں تحلیل کی تھی، فاصلے یا ممتنع کا تھا۔ اس نے آغاز طبعیاتی مسئلہ سے کیا تھا کہ کسی نقطے کے فصل کے فرق سے اس نقطے کی شبکی تمثال میں فسر ق واقع نہیں ہو سکتا، کیونکہ فصل تو ایک خط ہوتا ہے جو سرے کے رخ سے آنکھ کی طرف مائل ہوتا ہے، اس کے صرف ایک نقطے کا بردر آنکھ کے قعر میں ہوتا ہے اور یہ نقطہ ہمیشہ یکساں رہتا ہے خواہ فصل کم ہو یا زیادہ۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ فصل بصری حس نہیں ہو سکتا، بلکہ ایک عقلی انتقال ہوتا ہے، جو رواج یا کسی اور غیر بصری تجربے سے ہوتا ہے۔ برکے کے نزدیک یہ تجربہ لمسی تھا۔

اس نے اس موضوع پر جس قدر بحث کی تھی، وہ نہایت ہی مبہم تھی (اور یہ بات اس کے لئے کسی طرح سے باعث عار نہیں ہے، کیونکہ اس نے تو نئی زمین کو توڑا تھا) مگر چونکہ اس کو باوجود اس کے ابہام کے کل برطانوی نفسیاتوں نے نہایت جوش و خروش کے ساتھ قبول کیا ہے، تو بہتر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ بصارت پر گفتگو کا آغاز اس کے اس تصور کی تردید سے شروع کریں، کہ عمق کا ادراک خالص بصری احساس کی صورت میں نہیں ہو سکتا۔

بعد ثالث

برکلی کے متبعین یہ ایک آداز یہ فرض کرتے ہیں، کہ ابتدا سے حجم کی کوئی بصری حس نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ امتداد کی ہو بھی جس کو وہ بس یو نہیں تسلیم کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں) تو یہ صرف دو بعد ہی ہو سکتی ہے، سہ بعد ہی نہیں ہو سکتی۔ اس باب کے شروع میں ہم نے اس سے انکار کیا تھا اور واقعات کے ذریعے یہ نتیجہ نکالا تھا، کہ کل معروض جس پر حجم اور سہ البعدی ہوتے ہیں (دیکھو صفحہ ۱۳) یہ ناممکن ہے کہ پشت کے بل پہاڑی پر لیٹ کر نیلے خلا سے کل راحت نظر کو پر کر کے اس کے متعلق حسی شعور کی کیفیت میں عمیق سے عمیق تر غوطے کھائے جائیں، اور یہ محسوس نہ کریں، ایک غیر متعین مرتعش اور گھومنے والی گہرائی، بھی اس کے اسی طرح سے اوصاف میں ہے جس طرح سے کہ اس کی چوڑائی۔ ممکن ہے کہ مصنوعی طور پر ہم اس عمق کی حس کو بڑھا دیں۔ پہاڑ کی چوٹی پر سے اٹھو، اور بعدی منظر کو دیکھو۔ اپنے اندر جہاں تک وضاحت سے ہو سکے بعید ترین افق کا تصور کرو اور پھر سر کو الٹ کر اسی طرف پھر دیکھو۔ تناظر میں حیرت انگیز اضافہ ہو جائے گا۔ انتہائی خاصہ محسوس طور پر زیادہ معلوم ہو گا۔ اور جب تم سر اٹھاؤ گے تو تم فی الواقع افق کے خط کو پھر قریب آتے ہوئے محسوس کرو گے۔

لہ۔ عمق کی اس بڑھی ہوئی حس سے کونا عضو یا تی عمل متعلق ہے اس کا پتہ چلانا دشوار ہے۔

واضح رہے کہ میں ابھی اس عمق یا فاصلے کی حقیقی گہرائی کے متعلق کچھ نہیں کہہ رہا ہوں۔ میں فی الحال صرف یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ دوسرے دو بعدوں کے ساتھ اس کا وجود بھی فطری و قطعی ہے۔ ساحت نظر ہمیشہ ایک تجلی اکائی ہوتی ہے۔ اس کی مطلق حقیقی جسامت جو کچھ بھی فرض کی جائے، اس کی جسامتوں کے اضافی قد و قامت ایک دوسرے کے افعال ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ایسا اکثر ہوتا ہے کہ عرض و طول کے احساسات کا مطلق پیمانہ عمق کا احساس ہوتا ہے۔ اگر ہم اپنا سر ہاتھ ڈھونے کے تسلی میں ڈالیں تو تلی کے قریب ہونے کے احساس سے ہم کو یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ اس کے ادھر ادھر کی گنجائش کم ہے۔ اگر اس کے

بقیہ ماثیہ صفحہ گذشتہ شبکیہ کے متاثرہ حصوں سے اس کو کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ کیونکہ محض تصویر کے الٹ دینے سے (آئینوں منعکس مشوروں وغیرہ کے ذریعے سے) سر کے اٹلے بغیر یہ پیدا ہوتا معلوم نہیں ہوتا۔ آنکھوں کی ہمدردانہ محوری گردش سے جس سے شبکی مشالوں کے بڑھے ہوئے اختلاف متناظر بڑھ سکتا تھا کچھ نہیں ہوتا (دیکھو جے جے میولر (Radder hung u. Tiefendimension) لیپرگ ایکڈمی طبع ۱۸۷۵ء صفحہ ۱۲۴) کیونکہ یک چشم انخاص کو بھی یہ اسی شدت سے ہوتا ہے جیسا کہ دو آنکھوں والوں کو ہوتا ہے۔ میں اس کو پتلی کے کسی تغیر یا عضلات چشم کے کسی استحقاق دباؤ سے جو جسم کے ساتھ ہمدردی کی بنا پر ہوتا ہو وابستہ نہیں پاتا۔ فاصلہ اس وقت اور بھی زیادہ محسوس ہوتا ہے جب ہم سر کو پشت کی طرف ڈال دیتے ہیں اور دیکھنے کی کوشش میں اپنے اصلی کو منقبض کرتے ہیں بہ نسبت اس کے کہ جب ہم آگے کی طرف جھکتے ہیں اور ادنیٰ کو منقبض کرتے ہیں۔ کمزور مشوری شیشوں کے ذریعے آنکھوں کو خفیف سا منحرف کرنے سے ایسا اثر پیدا نہیں ہوتا۔ مجھے اور ان سب کو جن سے میں نے اس مشاہدے کے دوہرانے کے لئے کہا تھا نتیجہ اس قدر نمایاں معلوم ہوا کہ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ یہ علم ہو لٹرسا مشاہدہ کرنے والا جس نے اٹلے سر کی نظر کا نہایت غور سے مشاہدہ کیا ہے اس کو کیونکر

برعکس ہم پہاڑ کی چوٹی پر ہوں تو افق کا فصل ہماری رائے میں اپنے ساتھ اپنی نسبت سے کافی بلندی اور طول بھی رکھتا ہے جو اس پہاڑی سلسلے میں ہوتا ہے جو اس کی ہماری نظر کے سامنے حد بندی کرتے ہیں۔ مگر جیسا کہ اوپر کہہ چکے ہیں، فی الحال ہم مطلق جسامت کے مسئلے پر غور نہیں کرتے۔ اس پر بعد میں زیادہ مکمل بحث کریں گے۔ فی الحال ہم اپنی توجہ کو اس جانب مبذول رکھتے ہیں کہ العباد ثلاثہ کس طرح سے نظر آتے ہیں۔ اور ان کو ایک دوسرے کی نسبت سے قدر و قیمت کیونکر حاصل ہوتی ہے۔

ریڈ نے ذہن انسانی کی تحقیق کرتے وقت ایک فصل ہندسہ مرئیات پر بھی لکھی ہے جس میں وہ یہ پتہ چلانے کی کوشش کرتا ہے کہ یکہ حس لوگوں کی نسل کے اور اکات کیسے ہوں گے، اگر ان کے حواس کو صرف ماسہ بصر تک محدود کر دیا جائے۔ اس کو برکے سے اس باب میں اتفاق ہے کہ صرف نظر سے بعد ثالث کا کوئی علم نہیں ہو سکتا، وہ ازراہ طرافت مختلف مہلات کا استنباط کرتا ہے جو ان سے ان پر مادی مظاہر کی تفسیر میں سرزد ہوتے ہیں جو ان کی آنکھوں کے سامنے ہوتے ہیں۔

مگر میری رائے اس کے برعکس یہ ہے کہ ریڈ کے یکہ حس لوگوں میں سے اگر کسی کو ہمارے جیسی عقلی قوتیں میسر ہو جائیں تو وہ بھی بالکل اسی قسم کا خارجی دنیا کا تعقل قائم کرے گا۔ اگر اس کے ڈھیسلے ساکن بھی ہوں، اور

بقیہ حاشیہ منقذہ گذشتہ۔ نظر انداز کر گیا۔ (دیکھو اس کی کتاب (Phys Optik) صفحہ ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶) میں یہ خیال کے بغیر نہیں رہ سکتا کہ جو شخص اس صورت میں عین کی حس کے بڑھ جانے کی توجیہ کر سکتا ہے وہ اس کے ساتھ ہی اس کی معمولی ساخت پر بھی بہت کچھ روشنی ڈالے گا۔

۱۵۔ فردریس نوٹی سن (جولائی ۱۸۳۳ء) کے ۱۳۳ نمبر میں ایک استہونیائی لوگ کی تصویر کے ساتھ ایک مفصل بیان ہے۔ یہ ایو رلاڈک کی ہے جس کی عمر اس وقت جو وہ سال تھی، اور جو ہاتھ پاؤں کے بغیر پیدا ہوئی تھی۔ اس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں

ہماری طرح سے متحرک نہ ہوں تو اس سے اس کی تعلیم میں رکاوٹ تو واقع ہوگی، مگر یہ ناممکن نہ ہو جائے گی۔ کیونکہ ایک ہی شے اپنی حرکات سے یکے بعد دیگرے شبکیہ کے مختلف حصوں پر محیط ہوگی۔ اس سے راحت نظر کے پہلے دو بعدوں کی باہمی مساواتوں کا تعین ہو جائے گا۔ اور اپنے ادراک عمیق کے مختلف مدارج کی علت کو متہیج کر کے یہ پہلے دوسرے اور تیسرے بعد میں مساوات کے مدارج قائم کر دے گا۔

سب سے پہلے تو شے سے جو حسیں ہوتی ہیں، ان میں سے ایک کو اس کا حقیقی نمائندہ سمجھا جاتا ہے اور ان اصول کے مطابق جو صفحہ ۸، ۹، ۱۰ میں بیان کر دئے گئے ہیں، ایک حس تو شے موجود کو نا پستی ہے اور پھر وہ شے اور حسوں کی پیمائش کرتی ہے۔ شبکیہ کے حوالی کے حصے ایک ہی کی شے تمثال پاکر مرکزی حصوں کے مساوی ہوتے ہیں جس صورت میں شے کا فاصلے یا سامنے میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا، اس میں تو کسی قسم کی صراحت کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر فرض کرو کہ نسبت پیمائش مثال لیتے ہیں، کہ معروض ایک چھڑی ہے جس کا ادراک پہلے تو طولاً ہوا تھا، اور پھر اپنے ایک سرے کے ارد گرد گھومے۔ فرض کرو کہ یہ ساکن سرادہ ہے جو آنکھ سے قریب ہے۔ اس حرکت میں چھڑی کی تمثال بتدریج چھوٹی ہوتی جائے گی۔ اس کا بعیدی سرا قریبی ساکن سرے سے بتدریج قریب آتا معلوم ہو گا۔ یہاں تک کہ قریبی سرا اس کو چھپا دے گا۔ اور پھر یہ دوسری سمت میں ظاہر ہو گا۔ اور آخر کار اس طرف یہ پھر اپنی اصلی لمبائی اختیار کر لے گی۔ فرض کرو کہ یہ حرکت معمولی تجربے کا جزو ہوتی ہے۔ ذہن غالباً اس کے

بقیہ ماشیہ صغہ گذشتہ اس کی ماں کے بیان کے مطابق اس کی عقل اسی تیزی سے پختہ ہوئی جس طرح سے اس کے بھائیوں اور بہنوں کی خصوصاً وہ مرنی اشیاء کے قد و قامت اور فاصلے کے متعلق بالکل صحیح رائے قائم کرتی تھی اگرچہ وہ ہاتھوں کے استعمال سے محروم تھی۔ (شونپہائر Weltals Wille) جلد ۲ صفحہ ۴۴)

اوپر اپنے معمولی انداز میں رد عمل کرے گا (جو یہ ہے کہ یہ ان تمام معطیات کو یکساں کر لے گا، جن کا یکساں کرنا اس کے لئے ممکن ہے) اور اس کو ایک مستقل شے کی حرکت خیال کرے گا۔ اور ایک متغیر شے کے تغیرات خیال نہ کرے گا۔ اب اس کو تجربے کے دوران میں جو عمق کی حس ہوتی ہے، وہ دور کے سرے کی نسبت قریب کے سرے سے زیادہ پہنچ ہوتی ہے۔ مگر کس قدر عمق کی ہوتی ہے اس مقدار کی پیمائش کس شے سے ہوتی ہے جس وقت بعیدی سر ا قریبی سرے سے چھپ جانے والا ہوتا ہے، اس وقت ان دونوں کے فصل کو کل چھڑی کے طول کے مساوی کیوں خیال کیا جاتا ہے۔ مگر اس طول کو تو پہلے ہی ایک خاص بھری جس کے عرض کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بھری عمق کے احساس کی دی ہوئی مقداریں بھری عرض کے احساس کی مقررہ مقداروں کی علامات ہو جاتی ہیں۔ پس برکے نے سچ کہا ہے کہ فصل کی پیمائش انتقال ذہن اور تجربے کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مگر محض بھری تجربہ ہی اس کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے اور اس کا وہ غلطی سے انکار کرتا ہے۔

فرض کر دو کہ دروی پریڈ کے موقع پر ایک کرنل اپنی رجمنٹ کے سامنے کھڑا ہے، اور فرض کر دو کہ وہ سب سے درمیانی شخص کی طرف زاویہ قائمہ بناتا ہو اچلتا ہے۔ جوں جوں وہ بڑھتا ہے اور لائن کی دونوں سمتوں پر نظر ڈالتا ہے، تو اس کی طرف تو کمتر اور اس کے نیچے زیادہ تر دیکھتا جاتا ہے، یہاں تک کہ جب وہ وسطی آدمی کے بالکل سامنے کھڑا ہوتا ہے، تو وہ سرے کے آدمی کو سب سے زیادہ دور محسوس کرتا ہے، جب لائن سے اس کی شبکیہ پر شکل سے کوئی تماشال بنتی ہے، اس وقت وہ سرے کے آدمی کو اپنے سے کتنی دور خیال کرے گا۔ بلاشبہ رجمنٹ کی نصف لمبائی کا جو کہ ابتدا ہوا تھا۔ مگر یہ لمبائی ایک لمحہ پہلے شبکی معروض تھی جو اس کی نظر کے سامنے ایک سمت میں پھیلا ہوا تھا۔ اب اس نے عمق کے شبکی احساس کو عرض کے شبکی احساس کے مساوی کر لیا ہے۔

اگر رجسٹ حرکت کرتی اور کرنل ساکن رہتا تو نتیجہ یہی ہوتا۔ ان طریقوں سے ایسی مخلوق بھی جس کے صرف آنکھیں ہیں اس مکان کی جس میں کہ وہ آباد ہے، تینوں بعدوں کی پیمائش کرنے سے قاصر نہیں رہ سکتی۔ اور میرے نزدیک خود ہم اگرچہ فصل کو اکثر حرکی اصطلاحات میں محسوس کرتے ہیں (اور برعکس کہتا ہے کہ ہم ہمیشہ لازماً اسی طرح سے کرتے ہیں) مگر ہم ایسا ہی نقشہ کی صورت میں بھی کرتے ہیں اور اس طرح زیادہ فطری طور پر کرتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو تینوں بصری حجم ہم کو اس طرح سے یکساں و یک جنس محسوس نہ ہوتے اور نہ داخلی طور پر متوائف محسوس ہوتے۔

پس ہم تسلیم کئے لیتے ہیں کہ فصل بھی بصارت کا ایسا ہی حقیقی مانیہ ہے جیسے کہ بلند کی یا عوض ہے۔ مگر یہ سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان میں سے کسی ایک کے متعلق قطعی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بصری حس ہے۔ اب تک ہم اس سوال کا جواب اثبات میں دیتے آئے ہیں مگر اب ہم کو ایسی دھواڑوں کا مقابلہ کرنا ہے جن سے کہ اب تک سابقہ نہ پڑا تھا۔

ہیلم ہولٹنز اور ریڈ کے نظریے حسوں کے متعلق

باب ۱۱ میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ حس ذہنی تاثر ہوتا ہے جو قطعاً حس کے ہیمان پر فوراً ہوتا ہے۔ اس کا مقدمہ محض طبیعی اور غیر نفسی کڑیاں ہوتی ہیں جن میں حافظہ انتاج یا استلاف کا فعل حائل نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے اگر ہم یہ فرض کریں کہ آلات حس کے عصبی عمل اور شعوری تاثر کے مابین قدر چٹکیاں وغیرہ متغیر تعلق ہے یعنی ایک ہی عمل سے ہمیشہ ایک ہی حس ہونی چاہیے، اور اس کے برعکس وہ شے جس کو جس کہتے ہیں متغیر ہوتی ہے حالانکہ آلات حس کا عمل غیر متغیر ہو، تو اس کی وجہ غالباً یہ ہوگی کہ یہ درحقیقت حس نہیں ہوتی بلکہ نسبتاً ایک اعلیٰ درجے کا ذہنی نتیجہ ہوتا ہے جس کے تغیرات ان حوادث پر مبنی ہوتے ہیں جو اعلیٰ دماغی مرکزدں کے نظام میں ہوتے ہیں۔

اب دیکھو کہ ساحت نظر کی جسامت تینوں بعدوں میں بہت زیادہ متغیر ہوتی ہے۔ اور ہم کسی قطعیت کے ساتھ اس بصری قطعے کے عمل کو متعین نہیں کر سکتے جس پر کہ یہ تغیر مبنی ہوتا ہے۔ ابھی ہم بتا چکے ہیں کہ جہاں سر کو نیچے کی طرف موڑنے سے یہ بڑا الی پیدا ہوتی ہے وہاں اس قسم کا تعین کس قدر دشوار ہوتا ہے۔ عموماً عمق یا فصل کا زیادہ سے زیادہ احساس کل ساحت کی ظاہری مقدار کے تعین کی قیادت کرتا ہے اور باقی دو بعد اس کے ساتھ چلتے ہیں۔ پہلی مثال کو پھر لیتے ہیں میں سلفی کے اندر کی بہت غور سے دیکھتا ہوں۔ جوں جوں میں اس کے قریب ہوتا جاتا ہوں اسی نسبت سے اس کے جوانب کی وسعت سکڑتی جاتی ہے۔ اگر میں پہاڑ پر سے دیکھتا ہوں تو جو چیزیں نظر آتی ہیں ان کی بلندی اور ان کا عرض آفتی کی نسبت سے زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ مگر جب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ آنکھ میں کون سے تغیرات ہوتے ہیں جن سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ یہ عمق یا فصل کا احساس کس قدر بڑا ہو گا (جو اس میں شک نہیں کہ ایک واحد وسعت کے طور پر محسوس ہوتا ہے) تو ہم سمجھیں ان میں سے کسی ایک کو قطعی طور پر اس کا باقاعدہ متلازم نہیں بتا سکتے۔ انعطاف تطابق دو گونہ اور مختلف تمنا لات مشلہ منطری تغیر سے انحرافات کے فرق جو اس وقت ہوتے ہیں جب ہم اپنے سر کو حرکت دیتے ہیں رنگ کا مدہم ہونا خط و خال کا ہلکا ہونا معلوم و موسوم اشیاء کی شبکی تمثال کا چھوٹا ہونا یہ سب ایسے اعمال ہیں جن کو بعید و قریب کے ادراک سے کچھ نہ کچھ تعلق ہے۔ لیکن ان میں سے ہر ایک یا کسی ایک کا اس قسم کے ادراک کے تعین میں جو کچھ اثر ہوتا ہے دوسرے وقت معرض میں کسی دوسری حسی کیفیت کے موجود ہونے کی بنا پر ہم اس کے مختلف فاصلے اور مختلف شکل و صورت کے ہونے کی رائے قائم کر سکتے ہیں۔ اگر دفعتی کے چہرے کے اندر کے حصے کو بھی ایسا ہی رنگیں جیسا کہ باہر کے حصے کو رنگتے ہیں اور اس کی طرف ایک آنکھ سے دیکھیں تو اس میں تطابق اور تغیر زاویہ کے احساسات تو ہوں گے مگر ہم اس کو کھوکھلا محسوس کرنے سے قاصر رہیں گے۔ ہمارا اس امر کا ذہنی مسلک کہ

انسانی چہرے محذب ہوتے ہیں، ہم پر غالب آجاتا ہے اور ہم ناک کو رخسار کی نسبت اپنے سے قریب محسوس کرتے حالانکہ یہ دور ہوتی ہے۔

قرب و بعد دیگر عضوی علامات بھی اسی قسم کے اختیارات سے (جن کے متعلق ہم جلد ہی تفصیلی بحث کریں گے) اسی طرح متغیر المعنی ثابت کی جاسکتی ہیں۔ جب کبھی ذیلی حالات اس امر کے قوی عقلی یقین کے موید ہوتے ہیں کہ جو شے نظر کے سامنے ہے، وہ غیر اغلب ہے تو ان کی تمام قدر و قیمت زائل ہو جاتی ہے یعنی ان سے نہ تو یہ پتہ چلتا ہے کہ ہم کو کس شے کا ادراک ہو گا اور نہ اس کا کہ کہاں ہو گا۔

اب یہ سوال فوراً پیدا ہوتا ہے کیا آنکھ کے ان اعمال کے احساسات اس قدر آسانی کے ساتھ عقلی اشارے سے باطل و مخالف ہو جاتے ہیں ان سے کسی بلا واسطہ فاصلے کی حسیں ہوتی ہیں کیا ہم کو یہ فرض نہ کر لینا چاہیے کہ فاصلہ جو ہم کو ان کے باوصف بھی نظر آتا ہے گزشتہ تجربات کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ کہ جو فاصلے ان کے ذریعے سے نظر آتے ہیں، وہ بھی اسی قسم کے نتائج ہوتے ہیں۔ کیا ہم کو بلا تامل یہ نہ کہنا چاہیے کہ فاصلہ شعور کا حسی نہیں بلکہ عقلی مافیہ ہے اور آنکھ کے ان احساسات میں سے ہر ایک اس مافیہ کے نتیجے کرنے کے لئے محض اشارے کا کام دیتا ہے۔ اور ہماری عقل کی ساخت کچھ ایسی ہے کہ بعض اوقات یہ ایک اشارے کی طرف زیادہ آسانی کے ساتھ متوجہ ہو جاتی ہے اور بعض اوقات دوسرے اشارے کی طرف۔

عصہ ہوا کہ ریڈ نے کہا تھا۔

”اس کو ایک عام اصول سمجھنا چاہئے کہ جو چیزیں رواج و عادت سے پیدا ہوتی ہیں وہ ترک اور مخالف رواج سے ختم و متغیر بھی ہو سکتی ہیں۔ دوسری طرف ایک قوی استدلال یہ ہے کہ جب کوئی اثر یا نتیجہ کسی عادت یا رواج کی بنا پر نہیں ہوتا، بلکہ فطری ساخت کی بنا پر ہوتا ہے تو مخالف رواج سے اس میں نہ تو تغیر ہوتا ہے اور نہ ضعف واقع ہوتا ہے۔“

اس کو زیادہ اختصار کے ساتھ اس طرح سے کہہ سکتے ہیں کہ جن

چیزوں کو ہم بتدریج بھولنا سیکھ سکتے ہیں، ان کو غالباً ہم نے کبھی سیکھا تھا، صرف وہ چیزیں جبلی ہوتی جن کو ہم کبھی فراموشی و ترک نہیں کر سکتے۔

پہلی ہیلیم ہوٹلنر کی رائے معلوم ہوتی ہے، کیونکہ وہ جلی الفاظ میں ریڈ کے اصول کی تائید و توثیق کرتے ہوئے کہتا ہے کہ

”ہمارے ادراک میں کوئی حسی عنصر ایسا نہیں ہو جس کو اخباری نوعیت کے اسباب سے مغلوب و منقلب کیا جاسکتا ہو۔ جو شے تجربی اشاروں سے مغلوب ہو سکتی وہ خود تجربہ اور رواج کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اگر ہم اس اصول پر کار بند ہوں تو یہ ظاہر ہوگا کہ صرف کیفیات حسی ہو سکتی ہیں، مگر تقریباً تمام مکانی اوصاف عادت و تجربے کے نتائج ہیں۔“

ہیلیم ہوٹلنر کی اس عبارت نے افسوسناک شہرت حاصل کر لی ہے۔ متعلم ذرا اس کے بالکل واضح معنی پر تو غور کرے۔ وہ ان اسباب کی بنا پر جو ہمارے پیش نظر ہیں، صرف یہی نہیں کہ فاصلے کے بھری جس ہونے سے انکار کرتا ہے، اور کرے گا، بلکہ اسی طریق تنقید سے قامت شکل و جہت کے فیصلوں پر بھی وسعت دے کر، اور کسی ایک شبکی یا عضلی عمل کو غیر منفک طور پر ان میں سے کسی ایک کے ساتھ وابستہ نہ دیکھ کر، یہاں تک مبالغہ کرتا ہے کہ یہ کہنے لگتا ہے کہ مکان کے کل بصری ادراکات کی اصل عقلی ہے، اور ان کا مافیہ ایسا ہے جس کی بصری حیثیت کی کسی شق سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔“

۱۔ فریولاجکل آپٹک صفحہ ۳۸ پہلی ہوٹلنر نے جن صفات کو مستثنیٰ کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے روشنی اور رنگ کے متعلق ہماری آرا کے اندر اسی قدر اختلاف ہوتا ہے جس قدر کہ قد و قامت شکل و صورت اور مقام کے بارے میں اور امتدال کی یکسانی اس بات کی طالب ہے کہ ان کو عقلی نتائج قرار دیا جائے اور جس نے کہا جائے۔ دوسرے مقامات پر وہ رنگ سے اس طرح سے بحث کرتا ہے جیسے کہ یہ عقلی نتیجہ ہو۔

۲۔ اس جگہ اس امر پر غور کرنا غیر ضروری ہے کہ ہیلیم ہوٹلنر کی مکان کے محسوس کرانے والے عقلی عمل کی نوعیت کے متعلق کیا رائے ہوگی۔ وہ مذہب ہے۔ آگے چل کر معلوم ہونگا کہ

چونکہ ونٹ اور دیگر ارباب فکر بھی ہیلیم ہولٹن کے ساتھ اس بارے میں متفق ہیں، اور چونکہ ان کے نتائج اس تمام حیثیت کے منافی ہیں، جس کی میں اب تک تعلیم دیتا رہا ہوں، اس لئے ظاہر ہے کہ یہ فریضہ میرا ہے، کہ اپنے نظریے کی اس نئے جملے سے مدافعت کروں، مگر چونکہ ادراک مکان کے اس باب میں پہلے ہی سے تفصیلات بہت زیادہ ہیں، اس لئے میں ان کے عام اصول کی تردید کو دوسرے باب پر چھوڑتا ہوں، یہاں صرف یہ فرض کئے لیتا ہوں کہ یہ ناقابل قبول ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس انداز سے ایک طرح کی گستاخی برستی ہے، لیکن اگر متعلم چند صفحات کے لئے میرے ساتھ اور صبر کرے گا، تو مجھے امید ہے کہ میں اس کی تنقید کر سکوں گا۔ فی الحال میں وثوق کے ساتھ اس بات کا دعویٰ کرتا ہوں، کہ ایک ہی خارجی اشیاء فی الحقیقت اس اعتبار سے مختلف معلوم ہونے لگتی ہیں کہ ہمارا دماغ ان پر ایک طرح سے رد عمل کرتا ہے، یا دوسری طرح سے جس کی وجہ سے ہم کو شے ایک قسم کی نظر آتی ہے یا دوسری قسم کی۔ یہ بات اس قدر سچی ہے کہ اسٹمف کی طرح سے اگر کوئی چاہے تو ہیلیم ہولٹن کے نظریے کو الٹ سکتا ہے۔ اگر تجربہ ان کی ہیئت اس طرح تبدیل نہ کر سکے، تو ہمارے حسی ادراکات کا کیا ہو گا؟ اسٹمف اس پر یہ بھی اضافہ کرتا ہے، کہ تمام وہ غلط ادراکات جو اعضا کی خصوصیات کی بنا پر ہوتے ہیں ان کی مثال سے جس کی تجربہ رہبری کرتا ہے صحت ہو جاتی ہے۔

پس اگر بھری ادراک مکان کے واقعات میں (جن پر اب ہم ذرا زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کریں گے) ہم کو ایسی مثالیں ملیں جن میں آنکھ کے بعینہ یکساں عضوی اعمال سے مختلف اوقات میں مختلف ذیلی حالات کی بنا پر مختلف ادراکات ہوں جن سے ہمارے تمثیل میں مختلف قسم کے خارجی واقعات آتے ہوں، تو ہم کو ہیلیم ہولٹن اور ونٹ کے گردہ کی طرح سے یہ نتیجہ نہیں نکال لینا چاہیے کہ محض آنکھ کا عضوی عمل ذیلی حالات کے بغیر کسی قسم کی

بقیہ ماضیہ صفحہ گذشتہ۔ وہ کس طرح سے مذبذب ہے۔

مکانی حس کا باعث ہونے کے ناقابل ہے۔ بلکہ ہم کو یہ تلاش کرنا چاہیے کہ کس طرح سے حالات نے مکانی حس میں اس قسم کی تبدیلی پیدا کر دی ہوگی، جو اگر یہ نہ ہوتے تو اپنے قدرتی انداز میں محسوس ہوتی۔ اور میں یہ پہلے ہی سے کہے دیتا ہوں کہ جس شے سے یہ تغیر واقع ہوتا ہے، وہ اختلاف کے علاوہ اور کچھ ثابت ہوگی۔ یعنی ان بھری معروضات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، جو فی الواقع موجود نہیں ہوتے، بلکہ جن کو ذیلی حالات سے حس کی نسبت زیادہ عادی ربط ہوتا ہے، جس کو یہ خارج کرتے ہیں، کیونکہ ان کا تعلق اس وقت نیم دہمی طور پر ہوتا ہے۔ مگر ”قبل اس کے کہ یہ نتیجہ مرتب ہو مناسب“ یہ معلوم ہوتا ہے کہ بھری اور راک مکان کے اہم ترین واقعات پر ان عضوی شرائط کے ساتھ جن پر کہ یہ مبنی ہوتی ہیں تبصرہ کر لیا جائے، ناظرین میں سے جو جرمن بھریات سے واقف ہیں، وہ معاف کریں کیونکہ آئندہ فصل میں ایسی بحث آرہی ہے جس سے کہ وہ واقف ہیں یہ

لے۔ اس نئے موضوع گفتگو کا آغاز کرنے سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کو ہمیشہ کے لئے داخل دفتر کر دیا جائے کہ وہ عضویاتی عمل کو نسا ہے جو فاصلے کے احساس کا بصری محرک ہوتا ہے۔ چونکہ یہ ایک چشم لوگوں کو یہ ہوتا ہے اور یہ لوگ دونوں آنکھوں والوں سے صرف اس کے مدارج کے انداز سے کم ہوتے ہیں، اس لئے اس کو محض دو گونہ اور مختلف تشاللات سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا، جو دجسمی اختلاف منظر سے پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ وہ لوگ جو آنکھیں بند کر کے ایک مثال مابعد کی طرف دیکھتے ہیں، عموماً اس کو انعطاف کے تغیر سے قریب آتا یا پیچھے ہٹا ہوا نہیں دیکھتے اس لئے یہ محض احساس انعطاف سے نہیں بنتا۔ اسی وجہ سے یہ احساس تطابق کا بھی صین معلوم نہیں ہوتا۔ ظاہری اختلاف فطری حرکت کے فرق جو قویب بید کی اشیاء میں اس وقت ہوتے ہیں جب ہم اپنے سر کو حرکت دیتے ہیں، ان پر فاصلے کی حس مبنی نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس قسم کے فرق ہم نہایت آسانی کے ساتھ اختیاراً (ایک پائین کے خلاف مرنی نقطوں کی حرکات ہیں) تناظر کا کسی قسم کا دھوکہ پیدا کئے بغیر پیدا کر سکتے ہیں۔ یہ بات بھی بالکل ظاہر ہے کہ مرنی، ہلکا پن و صندلا پن اور چھوٹا پن بذات خود مرنی فاصلے کا احساس

اس طویل اور بھکا دینے والی بحث کو ہم ایک نہایت ہی اہم واقعے سے شروع کرتے ہیں۔ علمائے عضویات عرصے سے ایک ایسے سادہ قانون کی تلاش میں ہیں جس سے اشیاء کی مرئی جہت و فاصلے کو ان شبکی ارتسامات کے ساتھ مربوط کریں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں اس کے متعلق دو نظریے ہیں ایک تو نظریہ نقاط عین اور دوسرا نظریہ اخطال یہ دونوں ایک دوسرے کے منافی ہیں اور ان میں سے ایک بعض حدود سے متجاوز ہو کر واقعات کے بھی خلاف ہو جاتا ہے۔

بقیہ ماشیہ صفحہ گذشتہ۔ نہیں ہے، اگرچہ یہ معروف چیزوں کی صورت میں کتنا ہی اس کی علامات کے طور پر کام دیں۔

چونکہ ایک لمحہ کی مساحت نظر سے ایک خاص انتہائی فاصلے کی قیمت منسوب کی جاتی ہے اب وہ جو کچھ بھی ہو، تو وہ احساسات جو مذکورہ اعمال کے ہمراہ ہوتے ہیں، اس انتہائی عمق میں فاصلے کے مدارج کی مقامی علامات بن جاتے ہیں وہ ہماری اس تقسیم اور پیمائش میں مدد کرتے ہیں۔ مگر خود یہ ایک اکائی کے طور پر محسوس ہوتا ہے، ایک مکمل فاصلے کی قیمت کے طور پر، اور یہ کل مساحت نظر کی وسعت کو متغیر کرتا ہے، جو ایک خاص حجم کی گہرائی معلوم ہونے لگتی ہے، یہ سوال پھر بھی باقی رہتا ہے کہ وہ کون عصبی عمل ہے جو اس فاصلے کی قدر کی حس کے اندر مقرر ہوتا ہے۔

ہیرنگ جس نے اس کے مدارج کی بعض خلقی فاصلے کی قدروں کے تعامل کے ذریعے سے توجیہ کی کوشش کی ہے، جو شکستیں کے ہر نقطے سے متعلق ہوتی ہیں، اس امر کے تسلیم کر لینے پر آمادہ معلوم ہوتا ہے، کہ مکانی حجم کی مطلق میزان جس کے اندر خلقی طور پر مقررہ اضافی فاصلے ظاہر ہوں گے، مقررہ نہیں بلکہ اس کا تعین ہر بار تجربے سے ہوتا ہے، اور تجربہ سچ ترین معنی میں مراد ہے۔ (Beitrag) صفحہ ۳۴۲) جس شے کو وہ اس مقامی حجم کا نقطہ اصلی کہتا ہے وہ ایسا نقطہ ہوتی ہے جس کی طرف آنی طور پر توجہ ہوتی ہے۔ کل حجم کی مطلق میزان کا انحصار اس مطلق فاصلے پر ہوتا ہے جس پر دیکھنے والے کے جسم سے اس نقطے کے ہونے کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ نقطہ اصلی کے تغیر مقام سے مرئی مکان کے داخلی علائق کسی طرح سے

نظریہ نقاط عینی

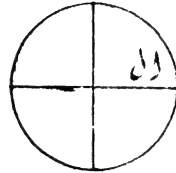
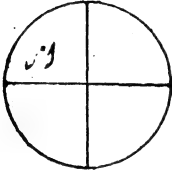
اس نظریہ کا آغاز اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ دونوں شبکیوں پر جو ارتسام اوپر کے نصف حصے پر ہوتا ہے، اس سے شے افق سے نیچے نظر آتی ہے، اور جو نیچے کے نصف پر ہوتا ہے اس سے افق سے اوپر نظر آتی ہے۔ اور جو ارتسام دائیں نصف پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ متغیر نہیں ہوتے۔ یہ مکان مجموعی طور پر ایک مقررہ اکائی ہوتی ہے جو دیکھنے والے کی ذات کے ساتھ متغیر ہوتی ہے۔ صفحہ ۳۴۵ لیکن ہیزنگ اس امر کے متعین کرنے کی کوشش نہیں کرتا ہے کہ خود نقطہ اصلی کی مقامیت تجربے کے علاوہ یعنی اعلیٰ دماغی اور عقلی اعمال کے سوا جن میں حافظہ بھی ہوتا ہے کس شے پر مشتمل ہوتی ہے۔

اسٹوپف جو ایک حسی مصنف ہے، اور جس نے اس مسئلے کی مشکلات کو سب سے اچھی طرح سے سمجھتا ہے، یہ خیال رکھتا ہے کہ فاصلے کی ابتدائی حس ایک قریبی طبعی مقدم رکھتی ہے، جو یا تو عضوی تغیر کی صورت میں ہوتا ہے جو عمل تطابق کے ہمراہ ہوتا ہے، یا عصب بصری کی مخصوص توانائی سے براہ راست حاصل ہوتا ہے، لیکن ہیزنگ کے برخلاف اس کا خیال یہ ہے کہ جس نقطے کی طرف نظر جمی ہوئی ہوتی ہے، اس کا مطلق فاصلہ اس طرح سے ابتدائی قریبی اور عضویاتی طور پر پہلے سے محسوس ہوتا ہے کہ اس نقطے سے دوسری چیزوں کا اضافی فاصلہ اس کے خیال میں یہ دراصل اس کے ہم سطح معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن آیا اس سطح کا فاصلہ ہماری ابتدائی شخصیت ہونے کے اعتبار سے ایک غیر متغیر شے ہے یا اس میں تغیر ہو سکتے ہیں، اس کا (اگر میں اس کا مطلب ٹھیک طور پر سمجھتا ہوں) وہ قطعی طور پر فیصلہ نہیں کرتا بلکہ کسی مدت تک پہلے خیال کی طرف مائل ہے۔ پس ہیزنگ کی طرح سے اس کے نزدیک بھی اختلاف کے بلند تر دماغی اعمال جو تجربے کے ذیل میں آتے ہیں، وہ ان فاصلے کے اور اکات کے پورے نصف حصے کے ذمہ دار ہوتے ہیں، جو ہم کو کسی وقت میں ہو سکتے ہیں۔

ہیزنگ اور اسٹوپف کے نظریوں کو انگریزی قارئین کے لئے مسٹر سٹے نے بیان

ہوتا ہے، اس سے بائیں جانب اور جو بائیں نصف پر ہوتا ہے اس سے بائیں نصف پر ہوتا ہے، اس سے دائیں جانب نظر آتی ہے۔ اس طرح سے



شکل نمبر ۵۲

ایک شبکیہ کا ہر ربع جیٹیت مجموعی دوسری شبکیہ کے مشابہ ربع کے مطابق ہوتا ہے۔ اور دو مشابہ ربعوں یعنی 'ا' اور 'ل' میں اگر مطابقت کو پوری طرح پر طولی دیا جائے ہندسی اعتبار سے ایسے مشابہ نقاط ہونے چاہیں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کیا ہے (مانڈ جلد ۳ صفحہ ۱۲ تا ۱۷) اسٹرایٹ نے اپنی کتاب نظروں (صفحہ ۹۶ تا ۹۸) میں ایک نظریہ بیان کیا ہے جو میرے فہم سے اس قدر بالاتر ہے کہ میں اس کا صرف حوالہ دے سکتا ہوں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ فاصلے کو شبکی حواس کا مقدر فعل قرار دیتا ہے جو اسکی تطابق سے متغیر ہوتی ہے۔ ان تین معضلوں کے علاوہ سوائے پیغم کے میرے علم میں اور کسی نے فاصلے کو ایک قریبی حواس قرار دینے کی کوشش نہیں کی۔ اور ان کے یہاں ہمارے مکمل فاصلے کے احکام میں اس کا براہ راست حسی جزو نسبت بہت ہی تھوڑا رہ جاتا ہے۔

پروفیسر نے اپنی غیر معمولی طور پر عمدہ کتاب (psychologisch studien)

(صفحہ ۶۹) میں ایسا استدلال کیا ہے جیسا کہ فیئر نے اپنے تبصہ

برکے میں (Philosophical Remains) جلد ۲ صفحہ ۳۳) میں کیا تھا، اور یہ کہلے کہ منطقی طور پر یہ امر ناممکن ہے کہ ہم آنکھ سے نظر کے ذریعہ سے کسی شے کے فاصلے کا ادراک کر سکیں۔ کیونکہ دیکھا ہوا فاصلہ صرف دیکھے ہوئے سردوں کے مابین ہو سکتا ہے

جن کو اگر ایک ہی وقت میں ایک شے کی روشنی سے ترسم کیا جائے تو دونوں آنکھوں کو وہ شے ایک ہی جہت میں نظر آئے۔ اعتبار سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے، اگر ہم آنکھوں کو متوازی کر کے تاروں بھرے آسمان کی طرف دیکھیں، تو تمام تاروں سے ایک نظر آئیں۔ قوانین مناظر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان حالات میں روشنی کی کرنیں جو ہر تار سے آئیں گی وہ ضرور ہوں گی کہ دونوں شبکیوں کے ایسے نقطوں پر پڑتی ہوں جو ہندسی اعتبار سے

بقیہ ماشیہ صغہ گذشتہ۔ اور آنکھ سے فاصلے کی صورت میں ایک سر خود آنکھ ہوتی ہے دکھائی نہیں دیتی۔ یہی حال دو ایسے نقطوں کے فاصلے کا ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے پیچھے ہوتے ہیں، قریب کا نقطہ دور کے نقطے کو چھپا دیتا ہے، اور ان کے درمیان کوئی مکان نظر نہیں آتا۔ دو چیزوں کے درمیان جو جگہ ہوتی ہے اس کے دیکھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے برابر معلوم ہوں، پھر زیر بحث مکان مری ہوگا۔ اس کے علاوہ اور کسی صورت میں یہ نظر نہیں آسکتا۔ نتیجہ یہ ہے کہ اشیاء محسوسہ پر صرف ایک سطح میں نظر آسکتی ہیں، اور بعد ثالث کے متعلق ہمارا علم عقلی ہے نہ کہ حسی یا بصری طور پر وجدانی۔

لیکن دنیا میں کوئی دلیل ایسے احساس کو جو موجود ہو غیر موجود ثابت نہیں کر سکتی۔ علم یا فاصلے دوری یا علمدگی کا احساس ہماری بصری حیثیت کا واقعہ ہونے کے لحاظ سے درحقیقت موجود ہے۔ پروفیسر لیس کا استدلال اس کے متعلق صرف یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے خطی نہیں ہے، یا احساس ہونے کے اعتبار سے بالکل ایسا نہیں ہے جیسا کہ دو مری نقطوں کے مابین فاصلے کا احساس ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ دو قسم کی بصری حسیں ہوتی ہیں جن میں سے ہر ایک ناقابل بیان طریق پر اپنے خاص عصبی عمل پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ عصبی عمل پہلو کے امتداد یا پھیلاؤ میں آسانی سے معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ چند شبکیہ کے عصبی سرے ہیں جو روشنی سے متاثر ہوتے ہیں۔ فاصلے کی صورت میں یہ زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، اور جیسا کہ ہم نے نتیجہ نکالا ہے اس کا پتہ لگانا ہنوز باقی ہے۔ وحسی وصف ابتدائی بصری بڑائی میں متحد ہو جاتے ہیں۔

ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں۔ یہی نتیجہ نسبتاً زیادہ مصنوعی طور پر حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر ہم دو بالکل یکساں تصویریں لیں، جو اول تو چھوٹی یا کم از کم اتنی ہی بڑی ہوں، جتنی کہ معمولی مجسمہ نما کے ڈھلنے کی تصویریں ہوتی ہیں، اور اگر ہم ان کی طرف اس طرح سے دیکھیں جس طرح مجسمہ نما کے ڈھکنوں کی طرف دیکھا جاتا ہے، یعنی ایک تصویر کو ایک آنکھ سے (یعنی دونوں کے مابین ایک ایسا پردہ عائل ہو، جو ہر ایک آنکھ کی نظر کو اپنی مقابل کی تصویر ہی تک محدود رکھے) تو ہم کو محض ایک سیاٹ تصویر نظر آئے گی، جس کے تمام حصے تیز و منفرد معلوم ہوں گے۔ چونکہ نقاط عین منتہی ہوتے ہیں، اس لئے دونوں آنکھیں اپنے معروض کو ایک ہی جہت میں دیکھتی ہیں، جس کی وجہ دونوں معروض مل کر ایک ہو جاتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ان کی مختلف مقداروں کی ایک دوسرے کے مقابلے میں جو پیمائش کی جاتی ہے، وہ اس قسم کی پیمائشوں کے عام قانون کے تابع ہوتی ہے۔ ان کی برابریوں کا پتہ ہم اشیاء کے ذریعے سے چلاتے ہیں۔ دونوں ایک ہی اکائیاں رکھتے ہیں، اور ان کی ایک دوسرے میں اس قدر عادی تر جانی کرتے رہتے ہیں، کہ آخر کار وہ ہم کو بالکل یکساں معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اس آخری یکسانی کے احساس میں شاید اس واقعے سے مدد ملتی ہے، کہ دو چشمی نظریں دو نقطے، جو ایک آنکھ کے بھری محور کی میدہ میں واقع ہوتے ہیں، جس کی وجہ سے قریب کا نقطہ دور کے نقطے کو چھپا دیتا ہے، ان کو دوسری آنکھ علیحدہ دیکھ لیتی ہے۔ ہر آنکھ کو درحقیقت دوسرے کے خط نظر کا مختصر ہلکا سا منظر حاصل ہوتا ہے۔

۸۔ فروری ۱۸۸۴ء کے لندن ٹائمس میں جے ڈی ڈوگل کا ایک دلچسپ خط چھپا ہے، جو اس استدلال سے سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں، کہ دونوں آنکھوں سے دیکھ کر افعالے نشانہ لگانے میں ایک آنکھ بند کر کے ایسا کرنے کی نسبت بہت فائدہ ہے۔

۹۔ اسی طرح سے مینک کو اگر آنکھ سے تقریباً ایک انچ کے فاصلے پر رکھا جائے، تو اس کے شیشے ایک معلوم ہوں گے۔ مجسمہ نما سلائیڈوں کے آگے کے بغیر ایک دیکھنے کی استعداد معضویاتی بصریات کے طالب علموں کے لئے بہت ہی مفید ہے، اور قوی نظروالے

یہی بات ایک دوسرے طریق پر بھی ثابت کی جاسکتی ہے۔ سر کو ساکن رکھ کر آنکھوں کو کسی نمایاں خارجی شے پر سادہ شیشے کے پیچھے قائم کر دو۔ پھر دونوں آنکھوں میں سے ایک کو یکے بعد دیگرے بند کر دو اور شیشے پر ایک چھوٹا سا سیاہی کا نشان بنا دو جس سے وہ شے ڈھک جائے جو آنکھ کو ایک لمحہ نظر آتی تھی۔ اب جب دونوں آنکھوں سے دیکھا جائے گا تو روشنائی کے نشان ایک ہو کر نظر آئیں گے اور ایسی جہت میں نظر آئیں گے جس جہت میں کہ خارجی نقطہ ہے۔ اس کا عکس ہو۔ فرض کر دو کہ شیشے پر ایک سیاہی کا نشان ہے اس پر آنکھیں منعطف ہیں۔ اور پھر آنکھوں کو یکے بعد دیگرے بند کر کے یہ دیکھو کہ اس نشان کے پیچھے کون کون سی چیزیں ہیں جن کو یہ دیکھنی اور بائیں آنکھ سے چھپتا ہے۔ اب جب دونوں آنکھیں کھلی ہوں گی تو یہ دونوں چیزیں اور یہ نشان ایک ہی جگہ نظر آئیں گے۔ اور ان تینوں میں سے ایک شبکی توجہ کے تغیرات سے کبھی کبھی زیادہ واضح ہو جائے گی۔

اب سوال یہ ہے کہ اس مشترک جگہ کی جہت کیا ہے؟ کسی شے کی جہت کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اس کو بہت جلد اکتساب کر سکتے ہیں۔ صرف دشواری درجہ تطابق کو درجہ انعطاف سے علیحدہ کرنے میں ہوتی ہے جس کے ساتھ یہ معمولاً ہوتا ہے۔ اگر دایہنی طرف کی تصویر دایہنی آنکھ پر اور بائیں طرف کی تصویر بائیں آنکھ پر پڑی ہے تو بعری محوریاً تو متوازی ہوں گے یا تصویروں کی سطح کے پیچھے کچھ فاصلے پر کسی خیالی نقطے پر مل جائیں گے۔ لیکن خود تصویروں کی سطح کے لئے تطابق کرنا پڑتا ہے اور تشریب کا تطابق بعید کے انعطاف کے ساتھ ایسی شے ہے جو ہمارے آنکھوں کے معمولی استعمال ہم کو کبھی نہیں سکھاتا۔

۴۔ یہ دو مشاہدے عینی جہت کے قانون کو صرف ایسی چیزوں کے لئے ثابت کرتے ہیں جو قعر کو متاثر کرتی ہیں اور سیدھی نظر کے خط میں ہوتی ہیں۔ لیکن جن مشاہدوں کو غیر راست نظر کی شق ہو وہ آسانی کے ساتھ اس قانون کی حوالی کے شبکی نقاط کے لئے تصدیق کر سکتے ہیں۔

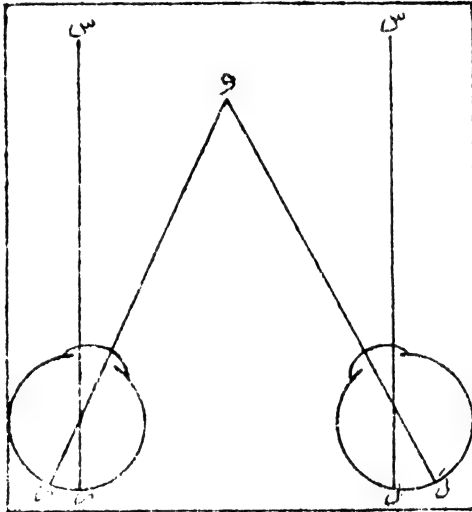
متعین کرنے کا صرف یہ طریقہ ہے کہ اس کی طرف اشارہ کیا جائے۔ اکثر اشخاص سے اگر یہ فرمائش کی جائے کہ ایک کاغذ کے افقی سرے پر سے جو ان کے ہاتھ اور بازو کو چھپاتا ہو، کسی شے کی طرف دیکھیں، اور پھر اپنی انگلی سے اس کی طرف اشارہ کریں (اس طرح کہ ہاتھ کو بتدریج اٹھائیں یہاں تک کہ آخر کار انگلی کا سر کاغذ کے تاو کے اوپر نمایاں ہو) تو ان کے متعلق یہ دیکھا گیا ہے کہ وہ انگلی دونوں میں سے کسی آنکھ اور شے کے درمیان نہیں رکھتے، بلکہ شے اور ناک کی جسر کے مابین رکھتے ہیں خواہ دونوں آنکھوں سے کام لیا گیا ہو یا کسی ایک سے۔ ہیزنگ اور ہیلم ہولٹز اس کا اظہار یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ ہم کو اشیا کی جہت کا اندازہ اس طرح سے ہوتا ہے جیسے کہ یہ ایک ایسے خیالی دیو کی آنکھ کو نظر آئی جس کے صرف ایک آنکھ ہو، اور وہ سچ مانتے ہیں کہ ہمارے ہمارے حقیقی آنکھوں کے زاویہ انعطاف کی تنصیف کرے۔ ہمارے دونوں شبکیہ بقول ہیزنگ اس طرح سے عمل کرتی ہیں کہ گویا یہ اس خیالی آنکھ کی جگہ ایک دوسرے پر رکھتی ہوں۔ ہم کو دونوں کے مطابق نقاط سے (جو فی الحقیقت ایک دوسرے سے بہت فاصلے پر واقع ہوتے ہیں) ایک نظر آتا ہے کہ گویا یہ ایک دوسرے پر رکھے ہوں، اور دونوں ایک ساتھ ہیج ہو سکتے ہوں۔

غارجی اکبر سے پن اور عینی جہت کے حکم لازماً ایک دوسرے سے متعلق معلوم ہوتے ہیں۔ عینی جہت کے ساتھ اصل مشترک لازمی ہے جو آنکھوں کے درمیان ہو یا اور کہیں جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تمام محسوس جہات کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دیوی آنکھ حقیقت شبکیہ کے نقاط کے نظریے کے بیان کرنے کا لازمی جزو ہے۔ اور ہیزنگ جو اس نظریے کا سب سے بڑا حامی ہے اس پر اس قدر زور رکھوں دیتا ہے۔

ہندسی اعتبار سے مشابہ نقطوں پر مثلثات کے بعینہ ایک اطلاق ہونے کا فوری نتیجہ یہ ہے کہ جو مثلثات فنکٹیں کے ہندسی اعتبار سے مختلف نقطوں پر ہیں ان کے اطلاق مختلف جہنوں میں ہونا چاہئے یعنی ان کے مرکوز

دو جگہ یا دو حصے نظر آئیں۔ فرض کرو کہ دو متوازی کر نیں دونوں آنکھوں پر پڑ رہی ہیں جو ایک قریبی شے پر منعطف ہیں اور پہلی مثال کی طرح سے متوازی نہیں ہیں۔ اگر شکل نمبر ۵ میں س ل اور س ل سے متوازی کر نیں ہوں تو ان میں سے ہر ایک ہر شبکیہ کے انفی نصف حصے پر واقع ہوگی۔

مگر دونوں انفی نصف مختلف ہیں اور ہندسی اعتبار سے متناسب تو ہیں مگر مشابہ نہیں ہیں۔ پس جو مثال بائیں آنکھ پر ہوگی وہ ایسی معلوم ہوگی کہ دیوئی آنکھ کے خط نظر کے بائیں جانب ہے۔ اور جو داہنی آنکھ پر ہوگی وہ اسی جہت کے دائیں جانب کو معلوم ہوگی۔



شکل نمبر ۵

اس کے برعکس اگر ستارے کو براہ راست متوازی خوردوں سے دیکھا جائے تو دو نظر آئیں گے، کیونکہ اس کی تمثالات شبکیں کے خارجی یا خدی نصف کو متاثر کریں گی، اور پہلے کی طرح ایک خارجی اور انفی نصف کو متاثر نہ کریں گے۔ اس صورت میں تمثالات کی وضع پہلی صورت کے مقابلے میں متعکب ہو جائے گی۔ اب داہنی آنکھ کی مثال بائیں طرف کو اور بائیں کی مثال داہنی طرف کو

معلوم ہوگی۔ اور جدید و متوالیں مختلف معلوم ہوں گی۔

یہی استدلال اور یہی نتیجہ وہاں ہونا چاہئے، جہاں معروض کا مقام دو بصری محوروں کے اعتبار سے ایسا ہوتا ہے کہ اس کے متشال شبکیہ کے غیر متشابہ نصف حصوں پر نہیں پڑتے بلکہ متشابہ نصف حصوں کے غیر متشابہ ٹکڑوں پر پڑتے ہیں۔ یہاں اس میں شک نہیں کہ اظلال کی جہات اور صورتوں کی نسبت کم مختلف ہوں گی۔ اور دونوں آنکھوں کے متشالوں میں کم فاصل ہوگا۔

اکثر مشاہدہ کرنے والوں نے نام نہاد و واحد نامائی طریقے سے جو اختبارات کئے ہیں، ان سے اس قانون کی تصدیق ہوتی ہے۔ اور یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک بصری جہت کے مطابق نقاط دونوں شبکیوں میں پائے جاتے ہیں، ان کی تفصیل کے لئے مستعمل کو اس موضوع کی خاص کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

اس وقت ایک اہم نتیجے پر غور کر لینا چاہئے۔ اگر ہم کوئی سناکن شے رلیں اور آنکھوں کی جہت اور انعطاف کو بدلیں، تو خالص ہندسی مطالعے سے یہ ظاہر ہوگا بعض ایسے مقامات ہوں گے، جہاں اس کے دو متشال مطابق شبکی نقاط کو مرتسم کریں گے، مگر زیادہ مقامات ایسے ہوں گے جن میں کہ یہ مختلف نقاط کو مرتسم کریں گے۔ اول الذکر کو نام نہاد نقطہ امتزاج کہتے ہیں، اور ان کے انکشاف سے بہت بڑی ریاضیاتی دشواری پیش آتی ہے۔ جو اشیاء ان کے جو حصے آنکھوں کے نقطہ امتزاج کے اندر واقع ہوتے ہیں، وہ کسی خاص وقت میں معلوم نہیں ہو سکتے۔ جو چیزیں ان سے باہر واقع ہوتی ہیں، اگر نظریہ نقاط عینی بالکل صحیح ہے تو ان کو ہمیشہ لازماً معلوم ہونا چاہئے۔

یہاں نظریہ نقاط عین کا سب سے بڑا تضاد تجربے سے آکر پڑتا ہے۔ اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو ہم سب کو نقطہ امتزاج کا واضح ترین نقطہ کے خط کے طور پر وجدانی علم ہونا چاہئے۔ جو معروض اس کے علاوہ اور کہیں واقع ہوں تو ان کو اگر فی الحقیقت وہ نہیں تو کم از کم بگڑا ہوا تو ضرور معلوم ہونا چاہئے۔ بائیں ہمہ کوئی آدمی بھی اپنی ساحت نظر کے اجزائیں اس قسم کا امتیاز نہیں کرتا ہم میں

سے اکثر کے لئے کل ساحت نظر ایک معلوم ہوتا ہے اور کسی اتفاقی حادثہ سے یا خاص تعلیم کی بنا پر ہم کو کبھی دو متالوں کی جھلک نظر آجاتی ہے بشرطہ میں وہٹ اسٹون نے اپنی شہسرد آفاق یادداشت متعلقہ دو چشمی نظر مجسم نما میں یہ ثابت کیا ہے کہ ان نقاط کے اختلاف 'جن پر کہ ایک شے کے دو متثال واقع ہوتے ہیں' بعض خاص حدود کے اندر اس کے مرئی اکہرے پن کو متاثر نہیں کرتے بلکہ اس فصل پر اثر ڈالتے ہیں جس پر کہ یہ نظر آتے ہیں۔ وہٹ اسٹون نے اس کے علاوہ بھی ایک اور تجربہ کیا ہے جو بعد میں بہت گرما گرم بحث کا موجب ہو گیا۔ اس میں اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہی نہیں کہ مختلف متالیں منقسم ہو سکتی ہیں بلکہ مطابق یا یعنی نقاط پر جو متثال واقع ہوتے ہیں وہ بھی دو نظر آسکتے ہیں۔

۱۷۔ یہ مضمون فلو سافیکل ٹرانز ایکشنس میں شایع ہوا تھا اور اس میں تقریباً تمام طریقوں کے مساوی ملتے ہیں جو اب تک بصری ادراک کے مطالعے میں مروج ہیں۔ یہ بات افسوسناک ہے کہ انگلستان جو اس تحقیق میں نہایت ہی شاندار طریق پر قیادت کر رہا تھا اس قدر جلد میدان سے خارج ہو گیا ہے۔ بعد میں جتنی ترقی بھی اس موضوع پر ہوئی ہے وہ جرمنی ہالینڈ اور امریکہ میں ہوئی ہے۔

۱۸۔ اس بحث کے بیان کرنے کا توبہ موقع نہیں ہے مگر چند کتابی حوالے بے محل نہ ہوں گے وہٹ اسٹون کا تجربہ اس کی یادداشت کی بارہویں فصل میں ہے۔ اس کی ترجمانی کی تائید میں دیکھو ویلم ہولٹز کی Phys. Opt صفحہ ۳۷ تا ۳۹ ونٹ کی

Physiol, Psychol جلد دوم صفحہ ۱۴۲ اینگل کی Schen mit zwei Augen

صفحہ ۸ تا ۸۲۔ وہٹ اسٹون کے خلاف دلکان کی Arch. f. Ophth.

پنجم صفحہ ۲ تا ۴ Untersuchungen صفحہ ۲۶۶ ہیئرنگ Beiträge

zu Physiologie صفحہ ۲۵ تا ۴۵ نیز ہرمان کی Hdbch. d Physiol

Bd. III, 1. th صفحہ ۴۲۵ Physiologie d Netzhaut, صفحہ ۳۳۲ شان Archiv

f. Ophthal. باب ۲۴ صفحہ ۵۶ تا ۶۵ اور ڈانڈرس کی اخبار باب ۱۳ صفحہ ۱۵ اور ماشیہ

بدقسمتی سے میری نظر کمزور ہے اس وجہ سے میں خود اختیار کر کے کوئی ذاتی رائے قائم نہیں کر سکتا تاہم مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ویسٹ اسٹونی تفسیر کے خلاف سائیں زیادہ ہیں۔ اور مختلف نقاط کے متثال منضم اور ایک ہو سکتے ہیں لیکن عینی نقاط سے کبھی دو متثال نظر نہیں آتے۔ یہ دو سوال کہ آیا ہم کو مختلف نقاط سے ایک نظر آ سکتا ہے اور یہ کہ آیا ہم کو عینی نقاط سے دو نظر آ سکتے ہیں اگرچہ بادی النظر میں یہ ممکن ہو لٹر کی طرح ایک ہی سوال کی دو صورتیں معلوم ہوتی ہیں مگر درحقیقت یہ دو علمدہ سوال ہیں۔ پہلے کا جواب قطعی طور پر اثبات میں دیا جاسکتا ہے اور دوسرے کا نفی میں۔

اتنا اور کہہ دیتے ہیں کہ اوپر پہلے ہو لٹر کا جو اختیار نقل کرائے ہیں اس میں ہمیشہ کلیاتی بھی نہیں ہوتی۔ بلکہ اکثر اشخاص اپنی انکلی شے اور اپنی ایک آنکھ کے مطابق لاتے ہیں اور یہ آنکھ اکثر ادھنی ہوتی ہے۔ آخر میں اس امر پر غور کرو کہ نقاط عین کا نظریہ جس کا نقطہ آغاز ہر جہت کے لئے عفریتی آنکھ ہے کسی خط پر جہاں کہ ایک شے نظر آ سکتی ہے فاصلے کے متعلق حکم لگانے کے لئے کوئی بنیاد فراہم نہیں کرتا۔ اور اعتبار سے اس کی ذیلی مفروضات سے مدد کرنے کی ضرورت پڑتی ہے جو ہر رنگ اور دیگر حضرات کے یہاں اس قدر پیچیدہ ہو سکتے ہیں کہ آسانی کے ساتھ تنقید کا شکار ہو سکتے ہیں اور بہت جلد یہ معلوم ہو گا کہ مطابق نقاط کے ذریعے سے عینی جہات کے مرنے ہونے کا قانون اگرچہ بہت سے اساسی مظاہر کو مختصر طور پر ظاہر کرنے کے لئے ایک سادہ ضابطہ ہے مگر کل شبکی ادراک کے معاملے کی کسی طرح سے بھی

لے۔ جب ہم اس دوران میں انکلی کو دیکھتے رہتے ہیں تو عموماً اگر بائیں انکلی ہوتی ہے تو ہم اس کو اس خط میں رکھتے ہیں جو شے اور بائیں آنکھ کو ملاتی ہے۔ اور اگر داہنی انکلی ہوتی ہے تو اس کو اس خط میں رکھتے ہیں جو شے اور داہنی آنکھ کو ملاتا ہے۔ خوردبین سے دیکھنے والے نشانہ باز اور ایسے اشخاص جن کی ایک آنکھ کی بصارت دوسری کے مقابلے میں اچھی ہوتی ہے ہمیشہ جہت کو ایک آنکھ سے منسوب کرتے ہیں جس کا ثبوت اس سایہ سے مل سکتا ہے جو ان کے چہرے پر اس وقت ہوتا ہے جب وہ ایک شخص کی لو کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

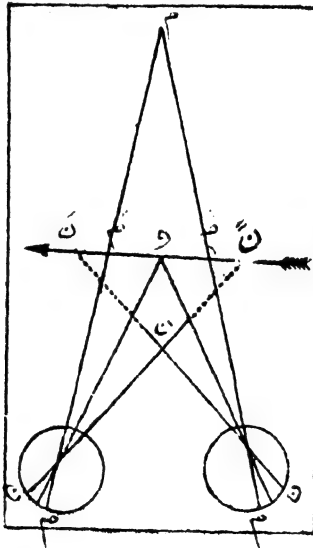
کافی توجیہ نہیں ہے بلکہ

نظریۂ اطلال

کیا نظریۂ اطلال کا اس سے بہتر انجام ہوتا ہے؟ یہ نظریہ اس امر کو تسلیم کر لیتا ہے کہ ہر ایک آنکھ دوسری کے مقابلے میں شے کو مختلف جہت میں دیکھتی ہے مگر یہ اختلاف ایک خط میں ہوتا ہے یعنی یہ خط شے سے پتلی کے وسط سے ہوتا ہوا شبکیہ تک جاتا ہے پس میں نقطے کی طرف نظر جا کر دیکھا جاتا ہے وہ دونوں شبکیوں کے محوروں پر نظر آتا ہے۔ مگر ایک ہی نقطہ ایسا ہے جو ان دونوں بصری محوروں میں مشترک ہوتا ہے۔ اور یہ وہ نقطہ ہوتا ہے جس پر کہ انھیں منعطف ہوتی ہیں۔ ہر وہ شے جس کی طرف اس نقطے سے براہ راست دیکھا جاتا ہے وہ ایک ہی اور صحیح فاصلے پر نظر آتی ہے۔ اس نظریہ کو نظریہ نقاط عین کے آسانی کے ساتھ منافی ثابت کیا جاسکتا ہے کوئی خارجی نقطہ مثلاً

۱۔ پردیفیر جوزف لیوکانٹے جو نظریہ عینیت کے نہایت شدت سے قائل ہیں انھوں نے اس کو اس تعلق کے قانون کے جوڑے کی صورت میں مرتب کیا ہے جو ان مقامات کے جو ڈھیر سے یا اکھر سے قریب یا بعید نظر آتے ہیں اور انعطافات اور ادراجی اترسات کے مابین ہے جو اگرچہ پیچیدہ ہے مگر مجھے معمولی بصارت کے واقعات کا بہترین بیان معلوم ہوتا ہے۔ ان کا بیان معلوم کو آسانی کے ساتھ انٹرنیشنل سینٹک سریز کتاب دوم حصہ سوم جلد بصارت میں مل سکتا ہے۔ اس لئے اس کے متعلق میں اب سوائے اس کے کچھ زیادہ گفتگو نہیں کرتا کہ اس سے نظریہ عینیت کی ان مشکلات میں سے کوئی بھی حل نہیں ہوتی جو اس وقت ہمارے پیش نظر ہیں اور نہ ان غیر مستقل اور اکات کی کوئی توجیہ ہوتی ہے جن پر اب ہم بحث کریں گے۔

منہل نمبر ۵ کے دو کی طرح سے جب کہ ستارے کو دیکھا جاتا ہے (جو جو اپنے شمال
ہندسی اعتبار سے شبکتیں کے غیر مشابہ حصوں میں اور ل پر ڈالتا ہے) اور ہر آنکھ کے
خارجی نصف کو متاثر کرتا ہے یعنی نظریے کے مطابق تو اس کو لازماً دو نظر آنا چاہئے
اور نظریہ اطلال کی رو سے اس کے ایک نظر نہ آنے کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے شرط
صرف یہ ہے کہ اندازہ یہ ہو کہ مری جہت کے یہ دونوں خطوں پر واقع ہو اور
اس مقام سے جہاں ایک دوسرے سے ملتا ہے نہ تو قریب ہو اور نہ بعید۔
حقیقت یہ ہے کہ اگر نظریہ اطلال یکساں طور پر صحیح ہو تو ساحت نظر کے
ہر نقطے کو ایک نظر آنا چاہئے جس میں آنکھوں کے متغیر مقامات کا کوئی لحاظ نہ ہونا چاہئے
کیونکہ مکان کے ہر نقطے سے مری جہت کے دو خط دونوں شبکیوں کی طرف جاتے ہیں اور
جہاں یہ خط ایک دوسرے سے ملتے ہیں یعنی ٹھیک اس مقام پر جہاں کہ نقطہ ہے وہاں نظریے
کے مطابق اس کو نظر آنا چاہئے۔ لہذا اس نظریے پر جو اعتراض ہے وہ نظریہ عینیت
کا بالکل عکس ہے۔ اگر نظریہ عینیت صحیح ہو تو ہم کو ہر وقت بہت سی چیزیں ایک کی دو
نظر آیا کریں۔ اور اگر نظریہ اطلال صحیح ہو تو ہم کو کوئی چیز بھی کبھی ایک کی دو نظر نہ آئے
مگر حقیقت یہ ہے کہ ہم کو دو مثال اس سے تو بہت کم ہوتے ہیں جتنا کہ نظریہ عینیت طالب
ہے اور اس سے بہت زیادہ ہوتے ہیں جتنا کہ نظریہ اطلال طالب ہے۔



نظریہ اظلال کے حامیوں نے آگے بونیس سے لے کر اب تک دوہرے
 مثالوں کو ہمیشہ مریض کے فاصلے کے متعلق غلط اندازے کا نتیجہ قرار دیا ہے۔
 اس کے مثال کا اظلال مثال سے مرئی جہت کے خطوط پر نقطہ میل کے یا تو بہت
 قریب یا بہت دور واقع ہو جاتا ہے۔ ایک شکل سے اس کی وضاحت ہو جائے گی۔
 فرض کر دو کہ وہ نقطہ ہے جس کی طرف دیکھا جا رہا ہے اور م اس سے
 پرے ایک شے ہے اور ن اس سے دے ایک شے ہے۔ تو م اور ن
 دونوں شبکیوں کے مرئی جہت کی دو خط ہوں گے۔ اگر ن کے متعلق یہ اندازہ
 ہو کہ یہ وہی برابر دور ہے تو اس کے لئے ضرور ہے کہ یہ اس مقام پر واقع
 ہو جہاں کہ مرئی جہت کے دو خط ن تیر کی سطح کو دو مقاموں یعنی
 ن پر قطع کریں گے۔ اگر م بھی اتنا ہی قریب معلوم ہو جتنا کہ وہ ہے
 تو اس سے اسی بنا پر دو مثال بننے چاہیں ایک م اور دوسرے م پر۔
 اس میں شک نہیں کہ ہم سے اس طرح پر فاصلے کے اندازے میں
 غلطی تو ہو جاتی ہے۔ اگر متعلم اپنی اشہادت کی انگلیوں کو ایک دوسرے کے
 سمجھے خط وسطانی میں رکھے، اور ان کی طرف یکے بعد دیگرے نظر جمائے
 تو اسکو معلوم ہو گا کہ وہ جسکی طرف دیکھا نہیں جاتا وہی نظر آتی ہے۔ اور اسکو یہ بھی
 معلوم ہو گا کہ یہ جس کی طرف دیکھا جاتا ہے اسکی سطح سے بہ نسبت اس کے قریب
 معلوم ہوتی ہے جتنی کہ یہ درحقیقت ہے۔ آنکھوں کے انعطاف کے تغیر
 کے ساتھ اس کے ظاہری قد و قامت کے تغیر سے ظاہری فاصلے کا تغیر بھی ثابت
 ہوتا ہے۔ جس فاصلے پر محور منقطع ہوتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ اس کا اثر
 ان اشیاء پر بھی پڑتا ہے جو اور جگہ ہوتی ہیں۔ چونکہ یہ وہ فاصلہ ہوتا ہے
 جس کا ہم کو نہایت تیزی کے ساتھ احساس ہوتا ہے یہ گویا ہمارے ادراک
 کی کل ساحت پر حملہ کرتا ہے۔ اگر دو نصف ڈالر میز پر ایک یا دو اونچے کے
 فاصلے پر ہوں اور آنکھیں مستقل طور پر ایک قلم کے سرے پر جمائی جائیں جس کو
 خط وسطانیہ میں سکون اور چہرے کے مابین مختلف فاصلوں پر رکھا جائے
 تو ایک فاصلہ ایسا آئے گا جس میں قلم بائیں جانب کے آدھے ڈالر اور

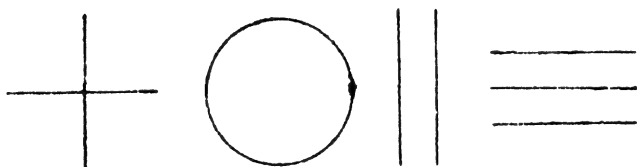
واہنی آنکھ کے مابین اور واہنی جانب کے آدھے ڈالر اور بائیں آنکھ کے مابین ہوگا۔ اس وقت دونوں آدھے ڈالر ایک میں ضم ہو جائیں گے اور یہ پھر قلم کے سرے کے قریب آئے گا اور اچانک بہت مختصر ہوتا ہو محسوس ہوگا۔ باوجود اس عدم صحت کے رجحان کے ہم کو فی الحقیقت اس کے متعلق کبھی شبہ نہیں ہوتا کہ نصف ڈالر قلم کے سرے کے پیچھے ہے۔ ممکن ہے کہ یہ بہت دور نظر نہ آئے مگر پھر بھی یہ اس نقطے سے دور ہوتا ہے۔ عام طور پر کہہ سکتے ہیں جہاں اشیاء سے ہم واقف ہوتے ہیں تو فاصلے کے متعلق اس قسم کا کوئی دھوکہ نہیں ہوتا، جس کا نظریہ مدعی ہے۔ اور بعض مشاہدہ کرنے والوں (مثلاً بیرنگ) کو تو یہ شکل سے ہوتا ہو معلوم ہوتا ہے۔ اگر میں لاقتنا ہی فاصلے کی طرف دیکھوں اور مجھے اپنی انگلی ایک کی دو نظر آئے تو یہ لامحدود فاصلے پر معلوم نہیں ہوتی۔ جو چیزیں مختلف فاصلوں پر ہوتی ہیں ان کو ایک فاصلے پر محسوس کرنے کے لئے اس کی بہت احتیاط کے ساتھ کوشش کرنی چاہئے کہ ان کی شکل مشابہ ہو اور ان تمام خارجی اسباب کو بالکل رفع کر دینا چاہئے جن کی وجہ سے ایک سے دوسرے سے مختلف مقام منسوب ہو جائے۔ اس طرح سے ڈانڈرس قانون انزال دو یکساں برقی شعلے لے کر ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ ایک تاریک پائین میں ایک دوسرے کے پیچھے ہوتے ہیں جن میں سے ایک ایسا ہوتا ہے جس کے ایک کے نظر آتے ہیں۔ یا ایک لوہے کی تیلی کو آنکھوں کے اس قدر قریب لایا جاتا ہے کہ اس کی دو تمثال اتنے بڑے معلوم ہوتے ہیں جتنی کہ چو لھے کی انگلی اشیاء کے اوپر اور نیچے کو پردوں کے ذریعے سے کاٹ دیا جاتا ہے تاکہ تناظر کے ذہنی انتقالات کا اثر نہ ہونے پائے۔ ہر اختیار میں تینوں چیزیں ایک ہی سطح میں معلوم ہوتی ہیں۔

اس پر اس عدم امکان کا بھی اضافہ ہے جس کو تمام مشاہدہ کرنے والے تسلیم کرتے ہیں جو قعر سے دہری تمثال دیکھنے کے متعلق ہے اور یہ واقعہ کہ ایسے مستند اور لائق لوگ جن کا دھڑ سٹون کے مشاہدے کے

تعلیق میں ذکر کیا گیا ہے اس سے انکار کرتے ہیں کہ ہم کو اس حالت میں دہرا
نظر آتا ہے اس لئے ہم مجبور ہو کر یہ کہتے ہیں نظریہ اظلال بھی اپنے پیش رو کی طرح
سے شکست ہو جاتا ہے۔ دونوں میں سے کوئی بھی قطعی یا کامل طور پر ہمارے
ادراکات کے لئے کوئی قانون مرتب نہیں کرتا۔

شبکی ارتسامات کا ابہام

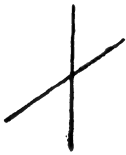
ان نظریوں میں سے ہر ایک کس بات کے انجام دینے کی کوشش کرتا
ہے۔ ان میں سے ہر ایک یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مرئی مقامت
کا شبکی ارتسام کے ساتھ ایک مقررہ عمل ہوتا ہے۔ اور واقعات بھی اس
امر کے ظاہر کرنے کے لئے پیش کئے جاسکتے ہیں کہ شبکی ارتسامات کے تناظر
اعمال مقرر ہونے سے بہت دور ہوتے ہیں۔ تھوڑی دیر پہلے ہم نے یہ



شکل نمبر ۵

کہا تھا کہ شبکی تمثال مقدار کے ظاہر کرنے میں بہت ہی مبہم ہوتی ہے۔ سورج
کی ایک تمثال مابعد پیدا کرو اور اپنی انگلی کے سرے کی طرف دیکھو تو یہ تم کو
ناخن سے بھی چھوٹی نظر آئے گی اس کا میر پر اظلال کرو تو یہ تم کو اسٹرا میری کے
برابر بڑی معلوم ہوگی، دیوار پر دیکھو تو یہ پلیٹ ٹی برابر بڑی معلوم ہوگی، اور
سامنے کے پہاڑ پر مکان کے برابر بڑی معلوم ہوگی۔ باایں ہمہ یہ ایک
غیر متغیر شبکی ارتسام ہوتا ہے۔ ایک کاغذ پر شکل نمبر ۵ میں جو اشکال ہیں ان
بہت واضح بناؤ اور براہ راست ان پر نظر جا کر ان کی تمثال مابعد پیدا کرو۔

صلیب کی مثال مابعد کا بائیں جانب کے بالائی دیوار کے حصے پر اظلال کرو
یہ ایسی نظر آئے گی جیسی کہ شکل نمبر ۵۸ ہے۔ اور اگر داہنے جانب کے بالائی
حصے پر اظلال کرو گے تو ایسی نظر آئے گی جیسی کہ شکل نمبر ۵۹ ہے۔ اگر دائرے کا
اسی طرح سے اظلال کیا جائے تو یہ بگڑ کر دو مختلف ہلیجوں کی شکل بن جائے گا۔
اگر دو متوازی خطوط کا ایک ہی جہت یا فرش پر سامنے سے ذرا دور پر اظلال کیا جائے
تو ان کے بعید سرے منحرف ہوتے معلوم ہوں گے۔ اور اگر تین متوازی خطوط انھیں
کی سطحات پر ڈالے جائیں تو بالائی دو زیرین دو کی نسبت زیادہ فرق



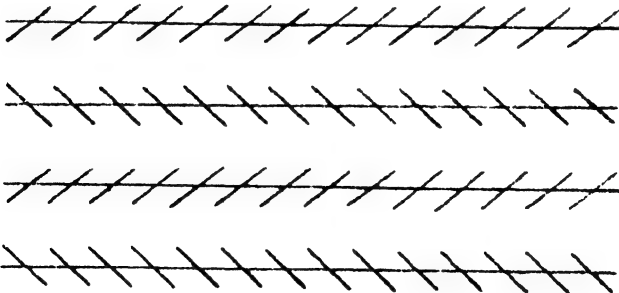
شکل نمبر ۵۹



شکل نمبر ۵۸

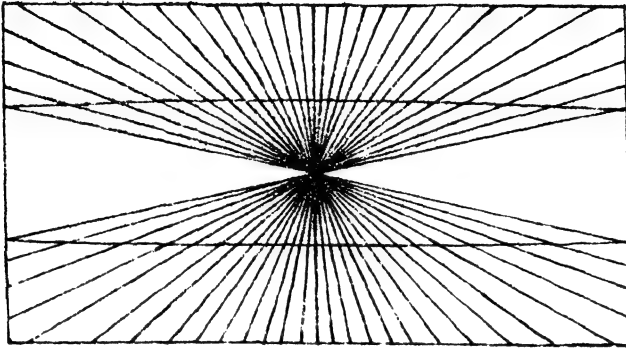
سے محسوس ہوں گے۔

بعض خطوط کے بعض پر اضافہ کرنے کا بھی یہی بگاڑ دینے والا
نتیجہ ہوتا ہے۔ زولنر کے نمونے (شکل نمبر ۶۰) میں طویل متوازی خطوں پر
جب چھوٹے آڑے خط ڈال دیتے ہیں تو یہ ایک دوسرے کے قریب



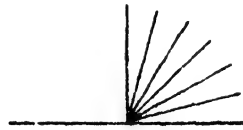
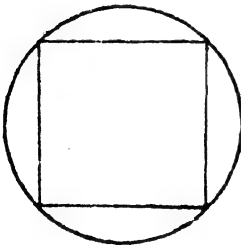
شکل نمبر ۶۰

آتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں، حالانکہ ان کی شبکی تمثال بالکل ویسی ہی ہوتی ہے۔ اسی قسم کا بگاڑ شکل نمبر ۶۰ کے متوازی خطوط میں بھی محسوس ہوتا ہے۔

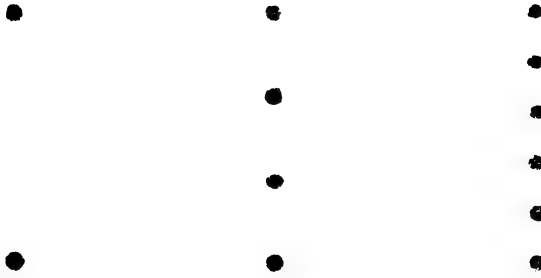


شکل نمبر ۶۰

دائرے کے اندر مربع کھینچنے سے بھی آخر الذکر کا منظر دنانے والا معلوم ہونے لگتا ہے خصوصاً وہاں جہاں کہ مربع کے کونے اس کو مس کرتے ہیں اسی شکل میں زاویہ قائمہ کے اندر جو وتر کھینچے گئے ہیں اس سے یہ دوسرے سے بڑا معلوم ہونے لگتا ہے۔ شکل نمبر ۶۳ میں سروں پر جو نقطے ہیں ان کے



شکل نمبر ۶۳



نشل نمبر ۶۳

ما بین تینوں سطروں میں ایک ہی فصل ہے۔ مگر جس وقت اس کو اور نقطوں سے پر کر دیا جاتا ہے تو بہت زیادہ بڑا معلوم ہونے لگتا ہے۔

مجسم نما میں متوازی خطوط کے بعض جوڑے جو معمولی حالات میں اکہرے معلوم ہوتے ہیں جب ہم بعض اور خطوط کا اضافہ کر دیتے ہیں تو فوراً دُہرے معلوم ہونے لگتے ہیں۔

آنکھوں کی حرکات کے مبہم معنی

ان واقعات سے مختلف شبکی ارتسامات کے مکانی معنی کا غیر متعین ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اب آنکھوں کی حرکات کو لو اس میں تم کو اسی قسم کا

ابہام معلوم ہوگا۔ جب ہم متحرک شے پر نظر جماتے ہیں، تو اس کی حرکت غیر ارادی ہوتی ہے۔ جب گول چکر کھانے کے بعد ہمارا سر گھومنے لگتا ہے، اور ہماری آنکھیں ادھر ادھر پھرتی ہیں، تو یہ اضطرابی حرکت ہوتی ہے، اور ڈھیلے کو انگلی سے دبایا جاتا ہے، تو یہ انفعالی حرکت ہوتی ہے۔ اب ان تینوں صورتوں میں ہم کو حرکت سے اسی طرح کا احساس ہوتا ہے جس طرح کہ یہ وقوع پذیر ہوتی ہے۔ مگر وہ خارجی اور اکات جن میں یہ احساس ہماری مدد کرتا ہے، کبھی یکساں نہیں ہوتے۔ پہلی صورت میں ممکن ہے کہ ہم ساکن ساحت نظر کو دیکھتے ہوں جس میں ایک شے متحرک ہو۔ دوسری صورت میں کل ساحت نظر کم و بیش مستقل طور پر ایک سمت میں تیرتا ہو محسوس ہوتا ہے تیسری صورت میں وہی ساحت اچانک کو دپڑتا ہے یا مڑ جاتا ہے۔

ڈھیلوں کے انعطاف کے احساسات کی اس قسم کی مبہم ترجمانی ہو سکتی ہے۔ جب چیزیں قریب ہوتی ہیں، تو ہم ان کے دیکھنے کے لئے آنکھوں کو شدت سے منعطف کرتے ہیں، جب یہ دور ہوتی ہیں، تو ہم اپنے بھری محوروں کو متوازی کر لیتے ہیں۔ مگر انعطاف کا صحیح درجہ محسوس ہونے سے قاصر رہتا ہے، بلکہ یوں کہو کہ محسوس تو ہوتا ہے، مگر ہمیں یہ بتانے سے قاصر رہتا ہے، کہ جس چیز کو ہم دیکھ رہے ہیں، وہ ہم سے ٹھیک کتنے فاصلے پر ہے۔ وہیمٹ سٹون نے اپنی مجسمہ نما کو اس طرح سے مرتب کیا تھا، کہ شبکی مثال کی جسامت انعطاف کے متغیر ہوئے بغیر متغیر ہو سکتی تھی، یا اس کے برعکس انعطاف میں تغیر ہو سکتا تھا، بغیر اس کے کہ شبکی مثال میں تغیر واقع ہو۔ وہ کہتا ہے کہ ان حالات میں پہلی صورت میں بغیر اس کے کہ اس کے قد و قامت میں تغیر محسوس ہو، شے قریب آتی یا دور ہوتی معلوم ہوتی تھی۔ دوسری صورت میں فاصلے میں تو تغیر محسوس نہ ہوتا تھا، صرف اس کی جسامت چھوٹی یا بڑی ہوتی محسوس ہوتی تھی، یعنی جو کچھ توقع ہو سکتی تھی ٹھیک اس کا برعکس محسوس ہوا۔ مگر وہیمٹ سٹون یہ بھی کہتا ہے کہ توجہ کے قائم کرنے سے یہ ادراکات بالکل الٹ جاتے ہیں۔

یہی پریشانی نشور می شیشوں میں سے دیکھنے میں ہوتی ہے، جو آنکھوں کے انعطاف کو متغیر کر دیتے ہیں۔ ہم اس امر کا فیصلہ نہیں کر سکتے کہ آیا شے قریب آگئی ہے یا بڑی ہو گئی ہے یا دونوں باتیں ہوئی ہیں یا ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا، اور ہماری رائے ان شقوں کے مابین نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر مبنی ہوتی ہے، ہم اپنی آنکھوں کو منحرف بھی کر سکتے ہیں، اور اس پر بھی وہ شے جس کو دیکھا جا رہا ہے، اسی طرح سے ایک متعین فاصلے پر معلوم ہو گی۔ جب مجسم نمایں سے دیکھتے ہیں تو تصویر کسی متعین فاصلے پر معلوم نہیں ہوتی۔ ان واقعات اور بعض اور واقعات کی بنا پر ہیلم ہولٹز نے اس امر سے انکار کر دیا ہے کہ احساس انعطاف فاصلے کا اندازہ کرنے میں بہت صحیح ہوتا ہے۔

احساسات تطابق کی بھی تقریباً ہی حالت ہے، ڈانڈرس نے یہ ثابت کیا ہے کہ معمولی محدب عینک میں جو بظاہر بڑا دکھانے کی قوت ہوتی ہے وہ مشکل ہی سے شبکی تمثال کے بڑے ہو جانے پر مبنی ہوتی ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ عضلہ تطابق ان سے ذرا ڈھیلا ہو جاتا ہے، اس سے شے نسبتاً دور معلوم ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے بہت زیادہ بڑی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اس کی شبکی تمثال گھٹنے کے بجائے کچھ نہ کچھ بڑھ جاتی ہے۔ مگر اس صورت میں وہی تذبذب رائے واقع ہوتا ہے، جیسا کہ اس سے پہلے انعطاف کے واقعے میں ہوا ہے۔ پیچھے ہٹنے سے شے بڑی معلوم ہونے لگی تھی، مگر جسامت کے بظاہر بڑے ہو جانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بجائے دور

۱۔ ان عجیب و غریب تناقضات کو آدبرٹ نے رائے کے ثانوی التباسات

کہا ہے۔ دیکھو Grandzüge d. Physiologischen Optik

(لیپزگ ۱۸۷۶) صفحہ ۶۰۶ صفحہ ۶۱۵ صفحہ ۶۲۴۔ ان میں سے بہترین مثال چاند کا ابتداء و ورہن میں جھوٹا دکھائی دینا ہے۔ یہ زیادہ بڑا اور زیادہ روشن نظر آتا ہے مگر چونکہ ہم کو اس کی جزئیات زیادہ وضاحت سے دکھائی دیتی ہیں، اس لئے ہم اس کو زیادہ قریب خیال کرتے ہیں۔

ہونے کے نزدیک آرہی ہے۔ اس طرح سے معلول خود اپنی علت کی تردید کر دیتا ہے۔ عینک کو پہلے پہل استعمال کرتے وقت ہر شخص کو شبہ ہوتا ہے کہ آیا ساحت نظر قریب آرہا ہے یا دور ہٹ رہا ہے۔

ایک اور دھوکہ ان لوگوں کو ہوتا ہے جن کا ایک عضلہ چشم اچانک مفلوج ہو جاتا ہے۔ اس دھوکے کی وجہ سے ونٹ کو یہ دعویٰ کرنا پڑا ہے کہ ڈھیلے کا جو اصلی احساس ہے، یعنی گردش کے واقع ہو جانے سے جو درآئندہ حس ہوتی ہے، اس سے ہم کو صرف آنکھوں کی حرکات کی جہت کا حال معلوم ہوتا ہے، لیکن ان کی کل وسعت کا حال معلوم نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر صرف ونٹ ہی نہیں بلکہ اور مصنفین بھی یہ خیال کرتے ہیں کہ ان جسمانی فابجوں کے مظاہر عصبی توانائی کے احساس کے وجود کو ثابت کرتے ہیں جو آئندہ عصبی توج کا ایک احساس ہوتا ہے اور جو ہر قسم کی درآئندہ حس سے آمیز ہوتا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان واقعات پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کی جائے۔

فرض کرو کہ ایک شخص صبح کو اس حالت میں بیدار ہوتا ہے کہ اس کی آنکھ کا خارجی عضلہ مستقیم مفلوج ہو جاتا ہے۔ اس کا کیا نتیجہ ہوگا۔ وہ بڑی کوشش سے آنکھ کو اتنی گردش دے سکے گا کہ ان چیزوں کو دیکھنے جو داہنی جانب بہت دور واقع ہیں۔ اب جو وہ کوشش کرتا ہے، اس میں کسی شے سے اس کو یہ احساس ہوگا کہ وہ شے جتنی دور پر داہنی جانب ہے، اس سے بہت زیادہ دور ہے۔ اگر اچھی آنکھ کو بند کر کے اس سے یہ کہا جائے کہ اپنی انگلی سے داہنی جانب کسی چیز کو چھوئے تو وہ اس شے کے داہنی جانب اشارہ کرے گا۔ جس شے اس دھوکے کا باعث ہوتی ہے اس کی عام طور پر یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ یہ عصبی مرکزوں کا براہ آئندہ اخراج ہے یا بالفاظ ونٹ عصبی توانائی کا احساس جو کھلی ہوئی آنکھ کو اپنے مرکز عضلہ سے اس شے کے چھونے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ اگر وہ شے ۲۰ درجے داہنی جانب ہو، تو اس ۲۰ درجے آنکھ کے

موڑنے کے لئے مریض کو اتنی کوشش کرنی پڑے گی، جتنی کہ اس کو پہلے ۳۰ درجے موڑنے کے لئے ضرورت پڑتی تھی۔ اسی لئے وہ پہلے کی طرح سے یہ یقین رکھتا ہے کہ اس نے اپنی آنکھوں کو ۳۰ درجے موڑا ہے جب تک وہ نئی عادت قائم نہ کرے اور ان تمام اخراجات کے متغیرہ مکانی معنی نہ سمجھ لے جو اس کے دماغ اور اس کی داہنی متباعد عصب میں ہوتے ہیں اس سے یہ غلطی برابر ہوتی رہے گی۔ اس مشاہدے اور بعض اور مشاہدات سے جس عصبی توانائی کے وجود کا دعویٰ کیا جاتا ہے، وہ بعض فلاسفہ خصوصاً ونٹ کے نظریات مکان میں اہم حیثیت رکھتی ہے۔ آئندہ چل کر کسی جگہ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا، کہ ان مشاہدات سے کسی طرح سے وہ نتائج نہیں نکلتے جو ان حضرات نے نکالے ہیں، اور غالباً احساس زیر بحث قطعاً فرضی شے ہے۔ فی الحال یہ بتا دینا کافی ہے کہ جو لوگ اس کو بہت اہم بھی خیال کرتے ہیں، وہ بھی اس تیزی سے جس سے ساحت نظر کی تبدیلی کی صحت ہو جاتی ہے، اور فریاد غلط سے انسان بچ جاتا ہے، یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، کہ برائیدہ توانائی کی مفروضہ جس اسی قدر مبہم اور غیر متعین ہے جس قدر ان احساسات چشم کی ہے، جن پر ہم نے اب تک بحث کی ہے۔

اس جگہ میں نے ان واقعات و دلائل کے بیان کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا ہے، جن کے ذریعے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، کہ ہر قسم کے احساسات چشم بذات خود براہ راست مکان کے مسلم کا باعث نہیں ہوتے۔ مسلم کو اس امر کا اعتراف ہو گا کہ یہ دلائل خاصے قوی ہیں، اور غالباً اس کو حیرت ہو گی، کہ خود میرا نظریہ ان کے سامنے کس طرح سے پیش پاسکے گا۔ لیکن صورت حال کسی طرح سے بھی مایوس کن نہیں ہے۔ اور ایک امتیاز کے داخل کر لینے سے جو اب تک نہیں کیا گیا ہے۔ اس نظریے کی آسانی سے تائید ہو جائے گی، جو ان صفحات میں اختیار کیا گیا ہے، اور اس کے ساتھ ہی اس ابہام اور دھوکے کا پورا پورا لحاظ کیا گیا ہے، جس پر عقلی نظریہ کے حامی بہت کچھ زور دیتے ہیں۔

بصری حقیقت کا انتخاب

ہم میں خلقی اور مقررہ بصری مکانی حسیں ہوتی ہیں۔ لیکن تجربہ ان میں سے بعض کا انتخاب کر کے ان کو کلیتہً حامل حقیقت قرار دیتا ہے۔ باقی ان کی محض علامات اور ان کی جانب ذہن کو منتقل کرنے والی بن جاتی ہیں۔ حامل انتخاب جس پر ہم پہلے ہی بہت کچھ زور دے چکے ہیں یہاں بھی اور مقامات کی طرح سے مسم کے حل کی تکلیف ہے۔ اگر ہیلیم ہولٹز اور ونٹ اور ان کے رفقا ایک مبہم بصری حس جس سے کبھی ایک قد و قامت اور فاصلہ مراد ہوتا ہے اور کبھی دوسرا اس کے متعلق محض یہ کہہ کر مطمئن نہ ہو جاتے کہ قد و قامت اور فاصلہ یہ حس نہیں ہیں، بلکہ یہ اس کے علاوہ کچھ ہیں جن کو یہ محض یاد دلاؤنی ہے اور جن کا مولد دور دراز ترکیب میں ہوتا ہے (ونٹ) یا تجربے میں ہوتا ہے (ہیلیم ہولٹز) جیسی بھی صورت ہو۔ اگر انھوں نے قطعی طور پر اس سوال کو کیا ہوتا، اور اس کا جواب دیا ہوتا کہ قد و قامت اور فاصلہ بذات خود کیا ہیں؟ تو اپنے نظریات مکانی کے موجودہ افسوسناک ابہام ہی سے بچ جاتے، بلکہ ان کو یہ بھی معلوم ہو جاتا کہ وہ خارجی مکانی اوصاف جو ان حوس سے ظاہر ہوتے ہیں، وہ محض اور بصری حسیں ہیں جو اس وقت موجود نہیں، بلکہ جن کی طرف موجودہ حسیں ذہن کو منتقل کرتی ہیں۔

مثلاً جب ہم ایک مربع کی تمثال مابعد کا اپنی داہنی یا بائیں جانب بلندی پر اظلال کرتے ہیں، اور اس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ ہمیں آٹری ٹانگوں والی صلیب نظر آتی ہے تو یہ کیا ہوتی ہے؟ (دیکھو شکل نمبر ۵۸) کیا فی الحقیقت یہ خود ایک شبکی حس نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ محسوس حس نہیں ہے، بلکہ مثالی حس ہے، مگر اس کے باوجود یہ قطعی طور پر حسی یا شبکی یعنی ایسی حس ہے جو ہم کو ایک اصلی آٹری ٹانگوں والی صلیب سے ہونی چاہئے تھی، اگر یہ اس طرح سے دیوار پر شکی ہوتی، اور ہماری

آنکھ پر اپنی تمثال ڈالتی۔ یہ تمثال وہ نہیں ہے جو اس وقت ہماری شبکیہ پر ہے۔ ہماری شبکیہ پر اس وقت وہ تمثال ہے جو مربع شکل کے تقاطع سے اس وقت پڑتی ہے جب یہ ہمارے سامنے ہوتی ہے مگر آڑی ٹانگوں والی صلیب سے بھی اس وقت ہوتی ہے، جب یہ فی الواقع دور دیوار پر ہوتی ہے، اور ہم اس کی طرف دیکھتے ہیں۔ اس واقعی شبکی تمثال یعنی مربع کی شبکیہ کو اپنے ذہن میں لاؤ۔ ایسی صورت میں مربع کی شبکیہ ان لا تعداد تمثالوں میں سے ایک ہوتی ہے جو آڑی ٹانگوں والے تقاطع یا صلیب سے واقع ہو سکتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک دوسری اور وہ بھی غیر موجود تمثال ان لا تعداد تمثالات میں سے جو ایک آڑی ٹانگوں والی صلیب سے ہو سکتی ہیں سے منتخب ہوتی ہے، اور تنہا آڑی ٹانگوں والی صلیب کی حقیقی شکل کی نمائندگی کرتی ہے۔ وہ غیر موجود اور خالی آڑی ٹانگوں والی تمثال موجود اور محسوس تمثال کو ہمارے ذہن سے کیوں خارج کر دیتی ہے، جب حقیقی صلیب سے ہم کو اس کے وضع و مقام کے اعتبار سے بہت سی شکلوں کا احساس ہوتا ہے، تو ہم یہ کیوں خیال کرتے ہیں کہ صلیب کی اصل شکل وہی ہے، جو ہم کو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب یہ ہمارے سامنے ہوتی ہے۔ اور جب اس سوال کا جواب دیا جاتا ہے، تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آڑی ٹانگوں والی شکل کا غیر موجود اور استحضاری احساس اس قدر کامیابی سے کیونکر مداخلت کرتا ہے کہ موجود و مربع والی شبکیہ کو ذہن سے خارج کر دیتا ہے۔

ان سوالوں میں سے کسی ایک کا جواب دینے سے پہلے ہم کو اپنے واقعات کی نسبت پورا پورا اطمینان کر لینا چاہیے، اور اس امر کی تحقیق کر لینی چاہیے کہ یہ بات کس طرح سے صحیح ہے کہ اشیا کو محسوس کرتے وقت ہم ان بصری تمثالات میں سے ایک کو انتخاب کر لیتے ہیں، جو ان سے ہوتی ہیں، اور اس ایک کو شکل و جسامت کا حقیقی منظر سمجھ لیتے ہیں۔

جسامت یا قد قاطعت کے مسئلے پر پہلے گفتگو ہو چکی ہے، اس لئے اس پر یہاں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ شکل کے متعلق یہ ہے کہ اشیا سے

جتنی شبکی شکلیں بنتی ہیں وہ سب کی سب متناظری بگاڑ ہوتی ہیں۔ مربع میز کے اوپر کے حصے میں ہمیشہ دو حادہ اور دو منفرجہ زاویے محسوس ہوتے ہیں، دیوار کے کاغذوں یا قالینوں یا کاغذ کے تختوں پر جو دائرے بنے ہوئے ہوتے ہیں اشکال ناقص کی طرح نظر آتے ہیں۔ متوازی خطوط دور سے ملتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ انسانی اجسام چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ اور ان متغیرہ شکلوں میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ غیر محدود اور مسلسل ہوتی ہیں۔ اس تغیر بہم میں ایک شکل ہمیشہ نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ اور یہ وہ شکل ہوتی ہے جو ہم کو اس وقت نظر آتی ہے۔ جب ہم اس شے کو سب سے زیادہ آسانی اور سادگی سے دیکھتے ہیں۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ہماری آنکھیں اور شے دونوں اس وضع میں ہوتی ہیں جس کو فطری کہہ سکتے ہیں۔ اس وضع میں ہمارا سر سیدھا ہوتا ہے اور ہمارے بصری محور یا تو متوازی ہوتے ہیں یا موزونی کے ساتھ منعطف ہوتے ہیں شے کی سطح بصری سطح کی سیدھ میں ہوتی ہے۔ اور اگر شے ایسی ہو جس میں بہت سے خطوط ہوں تو یہ ایسی صورت میں مڑی ہو کہ یہ بصری سطح کے یا تو متوازی ہو یا عمودی۔ ایسی صورت میں ہم کو جس شکل کا احساس ہوتا ہے اس سے ہم اور احساسوں کا مقابلہ کرتے ہیں اور اسی کے مطابق ہر صحیح پیمائش اور فیصلہ ہوتا ہے۔

یہ بات نہایت آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ فطری صورت کو یہ غیر معمولی تفوق کیوں حاصل ہے۔ اول یہ کہ اس صورت میں ہم سب سے

۱۔ استثنائے صرف اس وقت معلوم ہوتا ہے جب ہم ارادۂ جزئیات کو نظر انداز کرتے ہیں اور عام اثر پر علم لگاتے ہیں۔ عورتوں کو نئی پوشاکوں کے پہننے کی کوشش کرتے ہوئے دیکھو، ان کے سر جھکے ہوئے اور نظر مستغیرانہ ہوتی ہیں۔ یا مصوروں کو اپنی تصویروں کے محاسن کے متعلق رائے قائم کرتے ہوئے، ان کا اندازہ بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔

آسانی کے ساتھ اس شے کو اپنے ہاتھوں میں لے سکتے ہیں جس کا ہم کو مطالعہ کرنا ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ ایک دی ہوئی شے کے قنناطری منظر کے اپنے اور بائیں کا فیصلہ کن نقطہ ہوتا ہے۔ تیسرے یہ کہ اسی صورت میں موزون و مرتب شکل موزون اور مرتب معلوم ہوتی ہے اور مساوی زاویے مساوی معلوم ہوتے ہیں۔ چوتھے یہ کہ یہ نقطہ اکثر اوقات ان حرکات کا نقطہ آغاز معلوم ہوتا ہے جن سے آنکھ کو محوری گردشوں میں سب سے کم تکلیف ہوتی ہے جن سے مختلف خطوط کی شبکی مثالوں اور ایک ہی خط کے مختلف حصوں کا انطباق سب سے آسانی سے ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے آنکھ اپنی دوروں میں مقابلے کی بہترین یہاں نشیں کر سکتی ہے۔ یہ تمام خوبیاں فطری صورت کو انتخاب کا مستحق قرار دیتی ہیں۔ کسی دوسرے نقطہ نظر میں اس قدر جمالیاتی اور علمی فوائد نہیں ہیں۔ اس صورت میں ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہمیں شے ایسی ہی نظر آتی ہے جیسی کہ ہوتی ہے۔ اور صورتوں میں یہ ایسی نظر آتی ہے جیسی کہ یہ بظاہر معلوم ہوتی ہے۔ تجربہ اور دستور ہم کو بہت جلد یہ سکھا دیتا ہے کہ ظاہر صورت اصل صورت میں مسلسل مدارج سے جا کر مل جاتی ہے۔ ان سے ہم کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بظاہر معلوم ہونے اور ہونے میں عجیب و غریب طور پر تبدلہ بھی ہو جاتا ہے۔ کبھی شکل بظاہر بلیبی معلوم ہوتی تھی، اس میں رفتہ رفتہ حقیقی دائرہ داخل ہو سکتا ہے اور کبھی جو شکل حقیقت میں بلیبی معلوم ہوتی تھی وہ بظاہر دائرہ معلوم ہو سکتی ہے۔ کبھی مربع تقاطع یا آڑی ٹانگوں والا معلوم ہو سکتا ہے اور کبھی آڑی ٹانگوں والا مربع معلوم ہو سکتا ہے۔ اس طرح سے ترچھا دیکھنے کی کوئی صورت اصلی نظر کی کسی صورت سے ماخوذ ہو سکتی ہے۔ اور جب اول الذکر ظواہر میں سے کسی کا ہم کو احساس

لے۔ انطباق کی اہمیت بعد کو ظاہر ہوگی۔

جو تو ہمارے لئے اس کا دوسری قسم کے مناسب احساس میں ترجمہ کر لینے سے واقف ہونا ضروری ہے۔ جب ہم اس سے واقف ہو جاتے ہیں تو ہم قانون کفایت یا سادگی جو ہماری کل زندگی پر غالب رہتا ہے، کی محض تعمیل کرتے ہیں، کیونکہ ہم صرف حقیقت کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور جہاں تک ہمارے شعور سے ہو سکتا ہے اس علامت کو نظر انداز کر دیتے ہیں، جس کے ذریعے سے ہم نے پہلے حقیقت کو سمجھا تھا۔ ہر حقیقی شے (یعنی ایسی جس کے حقیقی ہونے کا ظن غالب ہوتا ہے) کی علامات بہت ہوتی ہیں، اور شے ایک اور مقررہ ہوتی ہے تو ہمیں علامات کے نظر انداز کرنے اور صرف حقیقت کا لحاظ رکھنے سے وہی آرام نصیب ہوتا ہے جو ہم کو اسلام کے مقابلہ ذہنی مثالوں اور ان کی تمام متغیر خصوصیات کے ترک کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ بھری تجربات کے جنگل میں سے چند فطری و معمولی ظواہر کا انتخاب جو ہمیں خیال کرنے میں اصلی منظروں کا کام دیں نفسیاتی اعتبار سے ایسا ہی منظر ہے جیسا کہ لفظوں میں خیال کرنا اور اس کا بھی وہی فائدہ ہے۔ دونوں میں بہت اور مبہم حدود کی جگہ چند مقررہ حدود کو دی جاتی ہے۔

وہ جس میں جن کو ہم نظر انداز کر دیتے ہیں

حوں کے اس کام کی طرف کہ یہ محض علامتیں ہوتی ہیں جو دوسری حوں کے پیدا کر دینے کے بعد جو ان کا مفہوم ہوتی ہیں، نظر انداز ہو جاتی ہیں، سب سے پہلے برکت کی توجہ منعطف ہوئی تھی، اور اس کی طرف اس نے بہت جگہ اشارہ کیا ہے مثلاً۔

”چونکہ خود علامات پر محض ان کی خاطر سے توجہ نہیں ہوتی، بلکہ ان پر صرف اضافی حیثیت سے اور ان اشیاء کے خیال سے غور ہوتا ہے، جن کی یہ علامات ہوتی ہیں، اس لئے ذہن ان کو نظر انداز کر دیتا ہے، تاکہ اپنی توجہ فوراً ان چیزوں کی طرف منعطف کر سکے جن کی یہ علامات ہیں..... جو

صحیح معنی میں نظر نہیں آتیں بلکہ ان کا فہم ہوتا ہے یا ان کی جانب مناسب معروضات نظر سے (اور صرف یہی نظر آتے ہیں) ذہن منتقل ہوتا ہے۔ (ڈیوین وٹروئل لپنگوٹیج فقہہ ۱۲)

برکے کا یہ فرض کرنا تو صحیح نہیں ہے کہ جس شے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے وہ اس طرح سے کبھی معروض نظر ہوتی ہی نہیں جس طرح کہ اس وقت وہ علامت ہو رہی ہے جو اس کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔

”اشیا کے فطری مظاہر سے قدرت کی غرض محض اشارے یا علامات ہیں، اور ذہن علامت پر ذرا سا بھی غور کئے بغیر اور بلا اس امر کے دیکھنے ہوئے کہ آیا یہ فی الحقیقت ہے بھی یا نہیں فوراً ان چیزوں پر آجاتا ہے جن کی یہ علامت ہوتی ہے۔ ذہن نے ان کی طرف (یعنی علامات) سے بے توجہ رہنے کی ایک مستقل اور شدید عادت پیدا کر لی ہے۔ کیونکہ ان کے ظہور کے ساتھ ہی بجلی کی سی سرعت سے وہ شے جگہ لیتی جس کی یہ علامت ہوتی ہیں اور ہماری کل توجہ پرستولی چو جاتی ہے۔ زبان میں ان کے نام نہیں ہیں اگرچہ جس وقت یہ ذہن میں سے گذرتی ہیں ہم کو ان کا شعور ہوتا ہے تاہم یہ اس قدر سرعت کے ساتھ ذہن میں سے گذرتی ہیں اور اس قدر جانی پہچانی معلوم ہوتی ہیں کہ ان کی طرف مطلق توجہ نہیں ہوتی۔ اور نہ یہ حافظہ یا مثل میں اپنے ٹپھے آثار چھوڑ کر جاتی ہیں“

(انکوائسری باب ۵ فقرہ ۲-۳)

اگر ہم واقعات پر نظر ثانی کریں تو نظر انداز کرنے کی اس انتہائی صورت جس کا ریڈ نے تذکرہ کیا ہے (یا اس سے بھی شدید صورتوں) اور موجودہ حس کے کامل شعوری ادراک کے مابین ہر درجے کی بے توجہی پائیں گے۔ بعض اوقات موجودہ حس سے باخبر ہونا قطعاً ناممکن ہوتا ہے۔ بعض اوقات ذرا اسی تدبیر یا سعی سے اس کو ہم اس شے کے ساتھ یا یکے بعد دیگرے معلوم کر لیتے ہیں جس کو یہ ظاہر کرتی ہے۔ بعض اوقات موجودہ حس کو اصل شے سمجھا جاتا ہے یا یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ اس کی خصوصیات کو غیر مسخ شدہ شکل میں پیش کر رہی ہے اور اس حالت میں بلاشبہ ذہن

اس طرف پوری شدت سے توجہ کرتا ہے۔

سب سے گہری بے توجہی ان حسوں کی طرف سے ہوتی ہے جن کو صحیح معنی میں ذہنی بصری حسیں کہا جاتا ہے یا ان کی طرف سے ہوتی ہے جو خارجی اشیاء کی علامتیں ہی نہیں ہوتیں۔ یہ علم ہو یا نہ ہو ان مظاہر پر یعنی منفی تمثالات کے بعد دو گونہ تمثالات، وغیرہ بہت تشفی بخش طور پر بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے۔

”ہم سہولت اور صحت کے ساتھ اپنی حسوں پر صرف اس حد تک توجہ کر سکتے ہیں جس حد تک ان کو خارجی اشیاء کے علم کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، اور ہم کو ان کے ان تمام حصوں کے نظر انداز کر دینے کی عادت ہوتی ہے جو خارجی عالم کے اعتبار سے اہمیت نہیں رکھتے۔ اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے خود اپنی حسوں سے باشعور ہونے سے زیادہ کوئی شے آسان نہیں، مگر اس کے باوصف تجربے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یا تو ذہنی مظاہر کا انکشاف کرنے کے لئے خاص ذہانت جیسی کہ بہت ہی نمایاں طور پر پیرکنجی میں تھی یا اتفاق یا نظری تدبیر ضروری شرائط ہیں مثلاً میریوٹی نے نظری طور پر شبکیہ کا نقطہ اعلیٰ دریافت کیا تھا۔ اسی طرح سے میں نے صورتیات میں سرتیوں کے جمع ہو جانے کے وجود کو دریافت کیا تھا۔ اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جن مشاہدین کی توجہ ذہنی مظاہر میں خاص طور پر ترتیب یافتہ ہوتی ہے وہ اتفاقاً کسی ذہنی مظہر کو دریافت کر لیتے ہیں۔ صرف جہاں ذہنی مظاہر اس قدر شدید ہوتے ہیں کہ وہ ادراک اشیاء میں حائل ہوتے ہیں ان کی طرف سب یکساں متوجہ ہوتے ہیں۔ لیکن جب یہ ایک بار دریافت ہو چکے ہیں تو بعد کے مشاہدین جو اپنے آپ کو مناسب حالات میں لاتے ہیں اور اپنی توجہ کو صحیح رخ پر صرف کرتے ہیں، کے لئے اکثر اوقات ان کا دریافت کرنا سہل ہوتا ہے۔ لیکن بہت سی صورتوں میں — مثلاً نقطہ اعلیٰ کے مظاہر میں موسیقی کی آوازوں کی بنیادی سرتی سے زائد سرتیوں اور ترکیبی سرتیوں کے امتیاز میں وغیرہ ایسی شدید توجہ کی ضرورت ہوتی ہے کہ مناسب آلات کی مدد کے باوجود بھی اکثر اشخاص محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ روشن اشیاء کی

تمناات مابعد کو بھی اکثر آدمی بہت ہی غیر معمولی مناسب حالات میں محسوس کر سکتے ہیں اور اس قسم کی نسبت خفی تمناات کے محسوس کرنے کے لئے مسلسل مشق کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ تجربہ بار بار ہوتا ہے کہ جن اشخاص کو آنکھ کی کوئی ایسی بیماری ہو جاتی ہے جس سے اچانک ان کی بصارت میں نقص واقع ہو جاتا ہے تو وہ پہلی بار ترمرول کی شکایت کرتے ہیں جو زندگی بھر سے ان کی رطوبت زہما جیہ میں موجود تھے، مگر جس کے متعلق انہیں یقین ہوتا ہے کہ کیفیت بیماری کے بعد سے ہی پیدا ہوئی ہے۔ حالانکہ واقعہ صرف اس قدر ہوتا ہے کہ بیماری کی وجہ سے وہ اپنی بصری حسوں کا زیادہ توجہ سے مشاہدہ کرنے لگتے ہیں۔ ایسی صورتیں بھی ہیں کہ ایک آنکھ بتدریج نابینا ہو گئی ہے اور مریض عرصے تک اس سے بے خبر رہتا ہے یہاں تک کہ صرف تندرست آنکھ کے اتفاقاً بند ہونے سے وہ دوسری آنکھ کے نابینا ہونے کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔“

اکثر اشخاص کو جب پہلے پہل دچشمی دھری تمنااتوں سے واقف کیا گیا تو انہیں اس امر پر غیر معمولی تعجب ہوا کہ اس سے پہلے انھوں نے ان کو کیوں محسوس نہیں کیا۔ اگرچہ زندگی بھر سے ان کو صرف ان چند چیزوں کے اکہرا دیکھنے کی عادت تھی جو نقطہ ارتکاز سے تقریباً ایک فاصلے پر ہوتی تھیں اور باقی یعنی وہ جو اس سے قریب یا دور ہوتی تھیں جن میں بہت بڑی کثرت داخل ہے ہمیشہ دھری نظر آتی تھیں۔“

”پس ہمیں اپنی توجہ کو جزئی حسوں کی طرف مبذول کرنے کے لئے سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور عموماً ہم ایسا ان حسوں کی بابت کرتے ہیں جو خارجی عالم کے وقوف کا ذریعہ ہوتی ہیں۔ جس حد تک ان سے یہ غایت پوری ہوتی ہے صرف اس حد تک ہماری حسیں معمولی زندگی میں ہمارے لئے کوئی اہمیت رکھتی ہیں۔ ذہنی احساسات زیادہ تر صرف حکمی محققین کے لئے دلچسپی کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر عام طور پر جو اس ان کی جانب متوجہ ہوتے تو ان سے صرف کڑی بڑی واقع ہوتی۔ اس لئے جب ہم

خارجی مشاہدے میں غیر معمولی صحت و اطمینان تک پہنچ جاتے ہیں تو یہی نہیں ہوتا کہ جہاں ذہنی مظاہر کا تعلق ہوتا ہے وہاں ہم کو یہ صحت و اطمینان حاصل نہیں ہوتا، بلکہ ہماری ان کے نظر انداز کرنے کی استعداد بھی بہت زیادہ ترقی کر جاتی ہے، اور اشیاء کا اندازہ کرنے میں ہم اپنے آپ کو ان کے اثر سے ان حالتوں میں بھی بالکل غیر متاثر رکھتے ہیں، جہاں یہ اس قدر شدید ہوتے ہیں کہ یہ آسانی سے توجہ کو اپنی طرف جذب کر سکتے ہیں۔ (رفریو لاجیکل اینڈ صفحہ ۲۳۱، ۲۳۲)۔

جہاں حس محض ذہنی بھی نہیں ہوتی، جیسے ان صورتوں میں ہے، جن کا ہیلم ہولٹز ذکر کرتا ہے، بلکہ کسی خارجی شے کی علت ہوتی ہے وہاں بھی بقول ریڈہیم اس کی داخلی کیفیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں، اور محض اس شے کی تمنا کی طرف توجہ کرتے ہیں، جس کی طرف یہ ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ مگر یہاں ہر شخص اگر چاہے تو آسانی کے ساتھ خود حس کو معلوم کر سکتا ہے۔ معمولاً ہم کو کاغذ کا تختہ یکساں سفید معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ ممکن ہے اس کے ایک حصے پر سایہ ہو۔ لیکن اگر ہم چاہیں تو ایک لمحہ سائے کو مقامی رنگ کی حیثیت سے محسوس کر سکتے ہیں۔ ایک شخص جو ہماری طرف آتا ہو، معمولاً اس کے قد و قامت میں تغیر ہوتا ہو، معلوم نہیں ہوتا لیکن ہم خاص طور پر اپنی توجہ مبذول کریں تو ہم کو یہ احساس ہو سکتا ہے۔ مصور کی کل تعلیم اس امر پر مشتمل ہوتی ہے کہ وہ حضاری اور استحضاری دونوں علامات کو دیکھے۔ بلحاظ اس کے کہ ساحت نظر کے کیا معنی ہیں، وہ جس طرح اس کو محسوس کرتا ہے، اس طرح دیکھتا بھی ہے، یعنی رنگ کے ٹکڑوں کے مجموعے کی حیثیت سے، جو خطوط سے محصور ہوتے ہیں، اور اس کل سے مل کر ایسی بصری شکل بنتی ہے، جس کے داخلی

تناسب کا ایسے شخص کو مشکل سے احساس ہوتا ہے جو مصور نہیں ہوتا۔ معمولی آدمی کی توجہ ان پر سے گزر کر ان کے معنی پر آ جاتی ہے۔ مصور معنی سے پھر ان کی طرف لوٹتا ہے اور ان پر خود ان کی خاطر غور کرتا ہے۔ جیسی چیز ہے اس کی شکل ویسی نہ بناؤ بلکہ ایسی بناؤ جیسی کہ یہ نظر آتی ہے۔ یہی نصیحت ہر مصور اپنے شاگرد کو کرتا رہتا ہے۔ اس امر کا فراموش کر دینا کہ یہ کیسی ہے اس امر کے بھی فراموش کر دینے کے مساوی ہے کہ یہ کیسی نظر آئے گی بشرطیکہ اس کو نظر کی معمولی حالت میں رکھا جائے۔ اس صورت میں حس بصورت علامت کے اور حس بصورت شے کے مل کر ایک ہو جاتی ہے اور ان کے مابین کوئی تقابل نہیں ہوتا۔

وہ حسیں جو بظاہر نظر انداز ہوتی معلوم ہوتی ہیں

لیکن بعض خاص صورتوں میں بہت دقت پیش آتی ہے جن پر غور کرنے کے لئے ہمیں اب توجہ کرنی چاہئے۔ یہ وہ صورتیں ہیں جن میں ایک موجودہ حس کا وجود اس کے خارجی حالات سے ثابت ہوتا ہے۔ یہ بظاہر اس شے کی تمثال سے جس کی طرف یہ ذہن کو منتقل کرتی ہے بالکل دب جاتی یا متغیر ہو جاتی ہے۔ یہ بات ہم کو اس بات کی طرف واپس لے جاتی ہے جو ہم نے صفحہ ۲۱۸ پر کہی تھی۔ ذیل میں ہیلم ہولٹز کی جس عبارت کا اقتباس درج کیا جاتا ہے اس کا تعلق انھیں صورتوں سے ہے۔ اس کے خیال میں ان صورتوں سے ہماری شبکی حسیں کی اصلی اور ذاتی مکانیت کی قطعی طور پر تردید ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شبکی حس واقعاً موجود ہونے کی صورت میں

خود اپنے اندر مکان کی حس رکھتی، تو اس کا اس کے معنی پر اضافہ ہو سکتا تھا، یہ اس کے ساتھ مل جل سکتی تھی، یا ذرا دیر کے لئے معنی کی چکاچوند میں گم بھی ہو سکتی تھی، مگر یہ کیسے ممکن تھا کہ معنی کی حس اس کو بالکل بدل دے یا دبا دے۔ موجودہ حسوں کے تجربے کے انتقالات ذہنی سے دب جانے کی نسبت وہ کہتا ہے کہ:-

”ان کی پوری طرح سے مصدقہ ایک بھی مثال نہیں ہے۔ ان تمام دھوکوں میں جو حسوں سے معمولی بیچ معروضات کی عدم موجودگی میں پیدا ہوتے ہیں، غلطی اس معروض کے اچھی طرح سمجھ لینے سے زائل نہیں ہوتی، جو درحقیقت موجود ہوتا ہے اور نہ اس سبب کے سمجھنے سے دور ہوتی ہے، جو دھوکے کا باعث ہوتا ہے۔ آنکھ کے دبانے سے جو ردشنی کے جھٹلے نظر آتے ہیں، وہ اور مثالاً مابعد ساحت نظر کے سامنے اسی طرح سے باقی رہتے ہیں جس طرح سے آئینے کا عکس باقی رہتا ہے، اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ ان ظواہر کے کوئی خارجی حقیقت مطابق نہیں ہوتی۔ یہ صحیح ہے کہ ہم اپنی توجہ کو دور کر سکتے ہیں، اور اس کو ان حسوں سے علیحدہ رکھ سکتے ہیں جن کا خارجی عالم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، مثلاً کمزور مثالاً مابعد (Entoptic) معروضات وغیرہ..... لیکن اگر ہم میں حسوں کے نظر انداز ہی کرنے کے نہیں بلکہ ان کے ایسے جزو کو جو خارجی تجربے سے مختلف ہو، (جس کی مثال خارجی حقیقت کی طرح سے ان کے ہمراہ ذہن میں ہوتی ہے) بالکل عکس میں تبدیل کرنے کی قوت ہوتی تو ہمارے اور اکات کا کیا حشر ہوتا تھا؟

اور پھر:-

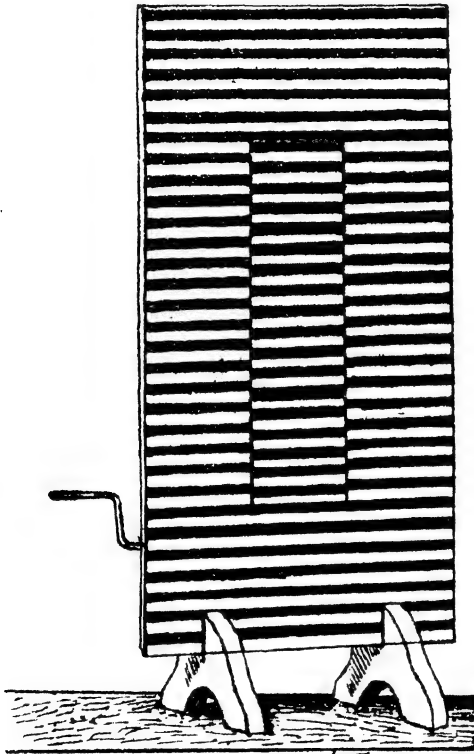
”دوسرے تمام تجربے کی تخیل پر ہم کو یہ توقع کرنی چاہیے کہ مغلوب احساسات ہمارے ادراک میں باقی رہیں گے، اگرچہ مسلم دھوکوں ہی کی صورت میں کیوں نہ ہوں۔ مگر واقعہ یہ نہیں ہے۔

یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اصلی مکانی حسوں کا مفروضہ کس طرح سے بصری و قوافات کی توجیہ کر سکتا ہے، حالانکہ جو لوگ ان حسوں کے قائل ہیں وہ بھی آخند کار یہ مفروضہ کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ یہ ہماری بہتر رائے سے جو تجربے پر مبنی ہوتی ہے، مغلوب ہو جاتے ہیں۔

یہ الفاظ ابس لحاظ سے بہت اہمیت رکھتے ہیں کہ یہ کس قدر مستند شخص کے ہیں۔ مگر ہیلم ہولٹز کی سند سے بھی انسان کا انتقادی توازن تو باطل نہیں ہو جانا چاہیے۔ اور جس لمحے میں انسان مجرد تعلیمات کو ترک کرتا ہے، اور حسذاتیات پر آتا ہے، تو میرے خیال میں یہ بات اس کو آسانی سے معلوم ہو جاتی ہے کہ ان سے وہ نتائج برآمد نہیں ہوتے، جن کا ہسم اوپر اقتباس کر چکے ہیں۔ لیکن بحث کو سودمند طریق پر جاری رکھنے کے لئے ہمیں بیان کردہ مسئلہ کو دو حصوں میں تقسیم کر دینا چاہیے:-

(۱) ہیلم ہولٹز کے نزدیک ادراک لون کا ادراک مکان کی طرح سے عقل سے تعلق ہے۔ نام نہاد ہسم وقت کوئی تقابل (جس سے ایک رنگ دوسرے رنگ کو جس کے برابر یہ ہوتا ہے، متغیر کرتا ہے) کی توجیہ وہ غیر شعوری نتائج سے کرتا ہے۔ بائیں ہسم نے کوئی تقابل کے مسئلے پر بحث کی تھی، جن اصول سے اس کے حل میں کام لیا گیا تھا، وہ موجودہ مسئلے کے حل میں بھی کارآمد ثابت ہوں گے۔ میسری رائے میں ہیسمنگ نے یہ بات قطعی طور پر ثابت کر دی ہے، کہ جب ایک رنگ دوسرے رنگ کے برابر لایا جاتا ہے تو یہ اس کی حس کو محض انتقال

ذہنی کی بسا، پر نہیں جیسا کہ تسلیم ہوا لکھنا کہتا ہے بلکہ ایک نئے عصبی عمل کو متبہج کر کے جس کے متغیرہ احساس تک مطابق ہوتا ہے متغیر کر دیتا ہے، یہ تو جیہ نفسیاتی نہیں بلکہ عضویاتی ہے اہل رنگ میں امالہ کرنے والے رنگ کی وجہ سے جو تبدیلی واقع ہوتی ہے وہ ان عضویاتی حالات کے رفع ہو جانے کی وجہ سے ہوتی ہے جن میں وہ پہلے پیدا ہوتی ہیں اور نئے حالات کے تحت ایک حقیقی نئی حس پیدا ہو جانے سے ہوتی ہے جس سے تجربے کے امتضالات ذہنی کو کوئی اہمیت نہیں ہے۔



مشکل نمبر ۶۲

یہ بات اس نظیر تقابل سے ظاہر ہوتی ہے جو مختلف قسم کی حرکتوں کے دیکھنے کے بعد پیدا ہوتا ہے کہ بصری آلات کے اندام عمل خود کو پہلو سے پھیلاتے ہیں۔ یہاں میں اس کی چند مثالیں بیان کرتا ہوں۔ اگر محرک جہاز کے جھگلے سے ہم اس پانی کی طرف

نظر ڈالیں جو جہاز کی رفتار سے نہایت تیزی کے ساتھ پیچھے کو ہٹتا معلوم ہوتا ہے اور پھر اپنی نظر کو عرشے کی طرف منتقل کریں تو ہمیں تختوں کا ایک حصہ اس سے مخالف جہت میں حرکت کرتا نظر آئے گا جس میں ایک لمحہ پہلے ہم نے بانی کو حرکت کرتے ہوئے دیکھا تھا اور اس حصے کے دونوں جانب ایک اپنی تختوں کی اسی سمت میں حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوگی جس میں کہ بانی حرکت کرتا تھا۔ چلتی ریل کی کھڑکی میں سے باہر ٹرک کی طرف دیکھنے سے بھی اسی قسم کا دھوکہ ہوتا ہے جس کی فصل میں نہایت ہی سادے آلات کے ذریعے سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ ایک تختہ لیا جاتا ہے جس میں ایک کھڑکی بائیں چھانچ چوڑی اور جب ضرورت لمبی ہوتی ہے اور اس کو دو فٹ پر سیدھا کسی شے کے ذریعے تھاما جاتا ہے۔ تختے کی پشت پر کھڑکی ایسے اوپر اور نیچے دو روکر ہوتے ہیں جن میں سے ایک کے ساتھ ایک کرنیک ہوتا ہے۔ اسی قسم کے چھپے ہوئے کپڑے یا کاغذ کی بہت لمبی پٹی ان روکر واد میں پھرائی جاتی ہے (جن میں سے ایک روکر کو اس طرح سے قائم کیا جاسکتا ہے جس سے وہ جی ہمیشہ سیدھی کبھی ہوتی رہے اور پھیلے نہیں۔ اور سامنے کے تختے کی سطح کو بھی ایسے کاغذ سے ڈھکا رکھا جاسکتا ہے جو نظر کے لئے جاذب ہو۔ اب کرنیک کے پھرانے سے درمیانی پٹی مسلسل حرکت کرتی ہے حالانکہ ساحت کے حاشیے فی الحقیقت ساکن رہتے ہیں۔ مگر یہ خصوصیت دیر کے بعد مخالف سمت میں حرکت کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ کرنیک کے روکنے سے کل ساحت کے مخالف سمت میں حرکت کرنے کا دھوکہ ہوتا ہے۔

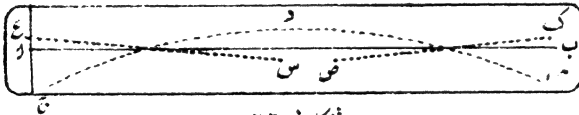
ایسے پیکر کو جس پر راقمید و سی مرغولہ بنا ہوا ہو جب معمولی گھمانے والی مشین پر پھرایا جاتا ہے تو اس سے اور حیرت انگیز نتائج پیدا ہوتے ہیں۔

”اگر گردش اس سمت میں ہوتی ہے جس سمت میں کہ مرغولی خط پیکر کے مرکز سے قریب تر آتا ہے تو پیکر کی کل سطح پھیلتی معلوم ہوتی ہے اور جب گردش رک جاتی ہے تو سکڑتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اور اگر گردش کی حرکت اس کے مخالف سمت میں ہوتی ہے تو عکس ہوتا ہے۔ اگر اول الذکر حالت میں شاہدہ کرنے والے کی آنکھیں گردش کرنے والے پیکر سے ہٹ کر کسی معروف شے کی طرف مڑتی ہیں مثلاً کسی دوست کے چہرے کی طرف تو آخر الذکر عجیب غریب پیکر بنایا پیچھے ہٹتا ہوا محسوس ہوتا ہے“



شکل نمبر ۶۵

اور مغزل کی مخالف حرکت کے بعد پھیلتا ہوا یا قریب آتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ یہ
ان حرکی دھوکوں کی ایک ابتدائی صورت وہ معلوم ہوتی ہے جو ایلم پولٹزر نے
اپنی آپٹک کے صفحہ ۶۸۰ تا ۷۰۷ تک بیان کی ہے۔ ساعت نظر میں اگر کوئی آئینے زاویہ
حادہ سے مید سے خط کی طرف ہوتی ہے تو یہ محسوس طور پر اس خط کو بگاڑ دیتی ہے۔ مثلاً



شکل نمبر ۶۶

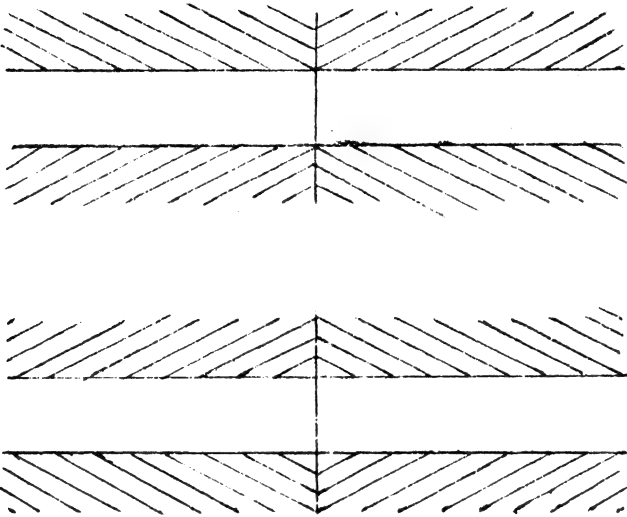
۱۔ بوڈوچ اور ہال مرل آف سائی کا مومی جلد ۲ صفحہ ۹۹ تا ۱۰۲ پولٹزر اس منظر کی دھیلوں کی غیر شعوری
گردش سے توجہ کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن دھیلوں کی گردش سے صرف ایسے احساسات حرکت کی توجہ ہو سکتی ہے
جو کل ساعت نظر پر ایک ہوتے ہیں۔ کھر کی والے تختے میں ساعت نظر کا ایک حصہ ایک طرح پر حرکت
کرتا معلوم ہوتا ہے اور دوسرا حصہ دوسری طرح پر حرکت کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ یہی اس وقت ہوتا ہے
جب ہم مغزل کی طرف سے پھر کر دیکھنے لگتے ہیں۔ صرف دیوار کا مرکز ابھرتا یا سکڑتا ہے۔ حاشیہ
اس کے برعکس آتا ہے یا ساکن رہتا ہے۔ ماخ اور دیوٹک نے اس صورت میں نہایت مہرگی سے آنکھوں کی
گردش کا ناگن ہونا ثابت کیا ہے۔ (Stizungaber. d. Wiener Akad. Bd. LXI) نیز دیکھو
بوڈوچ اور ہال کا مذکور بالا مضمون صفحہ ۳۰۰۔

شکل نمبر ۶۶ میں ادب ایک خط ہے جو کاغذ پر کھینچا گیا ہے جس در فرض کرو کہ یہ کار کا نشان ہے جس کا آنکھ نے بہت توجہ سے ساتھ دیا ہے۔ جب نوک پر کار ج سے دیر آتی ہے تو خط نیچے کی طرف حرکت کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور جب د سے س پڑتی ہے خط اوپر کی طرف حرکت کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہی کل خط پر کار کی ابتدائی نصف حرکت کے دوران میں س ع پر جھکا ہوا معلوم ہوتا ہے اور آخری نصف ص ک کی جہت میں جھکا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اور ایک طرف کے جھکنے سے دوسری طرف کے جھکنے میں جو تغیر ہوتا ہے وہ د پر بالکل واضح ہے۔

جس خط پر چم پیل کی نوک پھرتے ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود وہ بھی پیل کی نوک کی طرف حرکت کرنے لگتا ہے۔ اب ان دونوں چیزوں کا ایک دوسرے کی نسبت سے بظاہر حرکت کرنا حال آنکہ ایک ان میں سے بالکل ساکن ہے، ہمیں ان مثالوں کو یاد دلانا ہے جو صفحہ ۵۷۸ پر ویراٹ سے نقل کرائے ہیں اور یہ ہم کو ادراک کی ابتدائی حالت کی جانب واپس لیجاتا ہوا معلوم ہوتا ہے جس وقت وہ امتیازات جو اب ہم ایک حرکت کے محسوس کرتے وقت کرتے ہیں اس وقت تک نہ ہوئے تھے۔ اگر ہم ہولٹنر کے نمونے میں سے پیل کا سرگزارتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۶۷ صفحہ ۵۶۵) اور آنکھ سے اس پر نظر جمائے رکھتے ہیں تو کل شکل بظاہر نہایت ہی عجیب و غریب غیر سکوئی حالت کا مظہر بن جاتی ہے جس کے اسباب کو ہولٹنر نے نہایت احتیاط سے بیان کیا ہے۔ سوال یہ کہ دھوکا اکثر شخص کی نظر سے قطعاً یا تقریباً محو ہوتا ہے اگر وہ نظر جو اس کے ایک نقطے پر آنکھ کو حرکت دیئے بغیر دیکھتے ہیں۔ یہی حال اور بہت سے دھوکوں کا ہے۔

اب ان نام واقعات کو جب جمع کر کے دیکھا جائے تو ان سے یہ ثابت ہونا معلوم ہوتا ہے (اس میں شک نہیں کہ یہ ہم لو پر گرتو طبیعت کے ساتھ) کہ جو جو وہ عجائبات اور پہلے ہی عجائبات کے اثرات ابعداں اعمال کے نتائج کو بدل سکتے ہیں جو ان کے ساتھ ساتھ ان سے قائلے پر شک میں باہر ہی جس کے آلات کے دوسرے حصوں میں ہوتے ہیں جن سمورتوں پر پھیلے اوراق میں بحث ہو چکی ہے یعنی متحرک آنکھ جو نقطہ مرکزی کو شکل کے بعض حصوں پر دوڑتی ہے وہ اس سے احساس میں ایک تغیر کا یقین کرتی ہے جو اور حصوں سے ہوتا ہے اور جس تغیر سے شکل بگڑ جاتی ہے۔ یہ سچ ہم کو اس بیان سے کسی چیز کی بھی توجیہ نہیں ہوتی۔ یہ صرف ان واقعات کو جن پر کہ یہ صادق آتا ہے غلط توجیہ سے محفوظ رکھتا ہے۔ ان دھوکوں کی غلط توجیہ یہ ہے کہ عقلی ہیں نہ کہ حسی اور یہ کہ یہ ننانوی ذہنی واقعات ہیں نہ کہ اولین و اصلی۔ بجز ہی ہونی شکل اس کو بتایا جاتا ہے جس کو انسان غلط طور پر ایک

غیر شعوری انتاج ہے ایسے مقدمات کی بنا پر قائم کر لیتا ہے جن سے وہ صحیح طور پر واقف نہیں ہوتا۔ اور تشلی شکل کو اس قدر قوی فرض کیا جاتا ہے کہ حقیقی حسوں سے جو کچھ ادراک ہوتا ہو اس کو دبا دیتا ہے مگر جب یہ سوال ہوتا ہے کہ وہ غیر شعوری مقدمات کون سے ہو سکتے ہیں تو ہیکلم ہوٹنز ونٹ ڈیلیوف سوال النرا اور غیر شعوری انتاج کے تمام حایموں میں اختلاف ہو جاتا ہے۔



شکل نمبر ۶۱

شکل نمبر ۶۱ کی خصوصیت کو تقریباً تمام مصنف شکل نمبر ۶۰، نمبر ۶۱، نمبر ۶۲ صفحہ ۵۶۵، ۵۶۶ کی طرح اس اساسی دھوکے پر مبنی قرار دیتے ہیں کہ



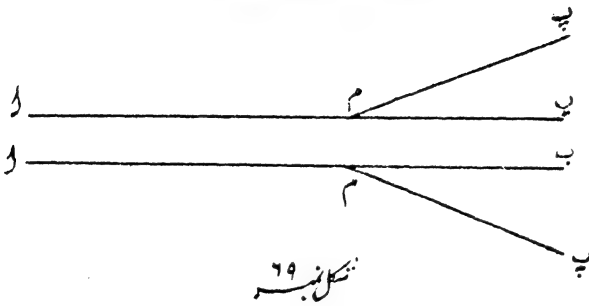
شکل نمبر ۶۲

چھوٹے زاویے بڑوں کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ بڑے معلوم ہوتے ہیں۔ چھوٹے زاویوں کی اس خصوصیت کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ یہ صورت ایسی ہے جیسی کہ وہ صورت ہوتی ہے جس میں ایک بھری ہوئی جگہ خالی جگہ کی نسبت زیادہ بڑی معلوم ہوتی ہے جیسا شکل نمبر ۶۸ میں ہے اور اس کی ونٹ اور ڈیلوف اس واقعے سے توجیہ کرتے ہیں کہ آنکھ کو خالی جگہ کی نسبت بھری ہوئی جگہ پر سے گزرنے میں زیادہ عصبی توانائی کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ بھری ہوئی جگہ کے نقاط اور خطوط لازمی طور پر آنکھ کو روکتے اور اس پر بار ڈالتے ہیں اور اس سے ہم کو یہ احساس ہوتا ہے کہ گویا یہ زیادہ کام کر رہی ہو یعنی زیادہ فاصلہ طے کرتی ہو۔ لیکن جب ہم یہ یاد کرتے ہیں کہ عضلی حرکتوں کی نسبت یہ قطعی طور پر ثابت ہو گیا تھا کہ یہ ابشار اور گھومنے والے مرغوعے کے دھوکوں میں کوئی حصہ نہیں رکھتے اور یہ کہ یہ سمجھیں آنا دشوار ہے کہ کس طرح سے ونٹ اور ڈیلوف کی عضلی توجیہ کی خاص قسم نوک پر کار کے دھوکے پر جس کا بھی ذکر ہو چکا ہے صادق آسکتی ہے۔ اس لئے ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ ان مصنفوں نے کم از کم اپنی عضلی توجیہ کی دوسرے کے نسبتاً مشتمل زاویوں اور خطوط کی صورت کے بارے میں مبالغہ ہی سے کام لیا ہے۔ جتنے شدید عضلی احساسات آنکھوں سے اس وقت ہوتے ہیں جب ہم ان کو ان کی فطرت کے خلاف ساکن رہنے پر مجبور کرتے ہیں اتنے شدید عضلی احساسات اور کبھی نہیں ہوتے۔ بلکہ شکل کے ایک نقطے پر نظر جانے سے بجائے اس کے کہ شکل بڑی معلوم ہو اکثر اشخاص میں ان شکلوں کے دھوکے بالکل ہی مٹ جاتے ہیں۔

ہیلم ہولٹز صاحب چھوٹے زاویوں کے بڑے معلوم ہونے کی توجیہ اس قانون سے کرتے ہیں جس کو وہ قانون تقابل کہتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہ خطوط کی سمتوں اور فاصلوں میں بھی اسی طرح سے عمل کرتا ہے جس طرح رنگوں اور روشنی کی شدتوں میں۔ جو خط دوسرے خط کو کاٹتے ہیں وہ اس کو اس سے زیادہ ہٹا ہوا ظاہر کرتے ہیں جتنا کہ یہ درحقیقت ہے۔

علاوہ برائیں وہ مقداریں جن کو ہم واضح طور پر شناخت کر سکتے ہیں مساوی مقداروں کی نسبت جن کو ہم صرف مبہم طور پر سمجھتے ہیں، بڑی معلوم ہوتی ہیں۔ مگر یہ یقیناً ایک حسی قانون اور ہمارے آلات بصارت کا ایک خلقی فعل ہے۔ جس طرح سے گھومنے والے مرغولے کی منفی مثال مابعد کسی اختلاف تصورات یا گدشتہ اشیا کی یاد سے متبذ نہیں ہو سکتی، اسی طرح سے اس قسم کا تقابل بھی نہیں ہو سکتا۔ اصول تقابل پر ونٹ نکتہ چینی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ہر کی رو سے تو چھوٹی جگہیں بڑی نہیں بلکہ اور چھوٹی معلوم ہونی چاہئیں۔ اس کا ہیمل ہو لٹریہ جواب دیتا (مگر دشواری یہ تھی کہ اس کا جواب خود اس کے اصول کی یکسانی کے لئے اسی قدر ہلک ہوتا جس قدر کہ ونٹ کے اصول کے لئے) کہ عضلی توجیہ صحیح ہوتی تو عضلی حس کی بنا پر جلد میں بالکل مخالف دھوکے نہ ہوتے۔ صفحہ ۱۴ میں ہم بتا آئے ہیں کہ منقسمہ جگہیں جلد پر خالی جگہوں کے مقابلے میں چھوٹی معلوم ہوتی ہیں۔ جو مثالیں اوپر بیان ہو چکی ہیں ان پر اس کا اور اضافہ کرو۔ کاغذ پر ایک خط کو دو مساوی حصوں میں تقسیم کرو۔ اس کے سروں پر سوراخ کرو اور پھر ایک پورے نصف خط میں سوراخ بنا دو اور کاغذ کی انٹی طرف انگلی کا سر سوراخوں والے خط پر پھیرو۔ اس تجربے سے خالی نصف سوراخ والے نصف کے مقابلے میں بہت بڑا معلوم ہو گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم ناقابل تحلیل قوانین تک پہنچ جاتے ہیں جن کی بنا پر جلد میں ہمارا احساس قد و قامت شبکہ سے مختلف اسباب کی بنا پر متعین ہوتا ہے اگرچہ ان کی خارجی شرائط ایک ہی ہوں۔ بہرنگ نے سوالز کی شکل کی جو توجیہ کی ہے وہ ہرمان صاحب کی کتاب عضویات کی ہینڈ بک کے صفحہ ۵۹ میں درج ہے۔ پس ایک اور وجہ بیان کرتے ہیں کہ جو خطوط دوسرے کو قطع کرتے ہیں ان سے یہ خط اس سے زیادہ منحرف کیوں معلوم ہوتا ہے جتنا کہ درحقیقت نہیں ہوتا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم خط پ م خط ا ب پر ٹھیں (مثل نمبر ۱) اور آخر ا لکھ کر اپنی آنکھ کے ذریعے سے غور کریں تو نقطہ م پر پہنچنے کے بعد ایک لمحے گزرنے لے ا ب کو چھوڑ کر م ب پر غور کرنے لگیں گے

بغیر اس کے کہ ہم کو واضح طور پر یہ احساس ہو کہ ہم ہنوز اصل خط پر نہیں ہیں، اس سے ہم کو یہ احساس ہوتا ہے کہ اصل خط کا باقی حصہ یعنی م ب اپنی اصلی جہت سے ذرا ہٹا ہوا ہے شکل نمبر ۶۹ میں دو اصل خطوں کے سرے ب ب کے ایک دوسرے سے زیادہ قریب محسوس ہونے سے دھوکہ بالکل واضح معلوم ہوتا ہے میرے نزدیک اس قسم کے دھوکوں کی یہ توجیہ ان توجیہوں کے مقابلے میں جو اور مصنفین نے پیش کی ہیں زیادہ قرین قیاس ہونی اگر



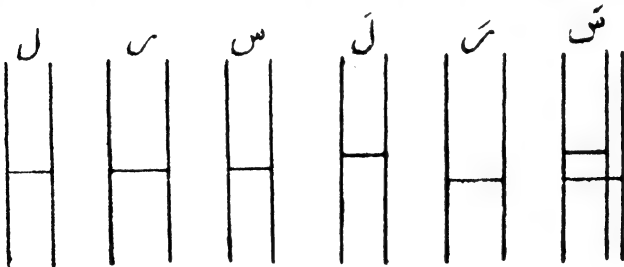
جو کچھ جلد میں ہوتا ہے وہ اس کے خلاف نہ پڑتا۔

تمام حالات پر غور کرنے کے بعد مجھے تو یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے تمام دھوکوں کو ہم اپنی موجودہ تحقیق کے لحاظ خارج از بحث قرار دیں۔ ان سے جو کچھ بھی ثابت ہوتا ہو بہر حال ان سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ صورت اور حرکت کے ہمارے بصری ادراکات صحیح معنی میں حسین نہیں ہیں۔ بلکہ زیادہ قرینہ اس امر کا معلوم ہوتا ہے کہ یہ انعکاس اور لونی تقابل کے مظہروں اور دیرارٹ کے حرکت کے قدیم دھوکوں کے مانند ہیں۔ اگر ان سے کچھ ظاہر ہوتا ہے تو صرف حوصلہ کا ایسا عالم ظاہر ہوتا ہے جس میں ہمارے عادی تجربے نے ہنوز اپنی علامات نہیں بنائیں اور باوجود اس امر کے کہ اب ہماری معلومات بہتر ہیں پھر بھی باقی رہتا ہے اور ان مکانی حسوں کی طرف ذہن کو منتقل نہیں کرتا جن کو ہم خارجی شہادت کی بنا پر جانتے ہیں کہ شکل کے منطقی و حقیقت یہ ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ اگر یہ حسی ایسی اہم امور

کثیر الوقوع ہوتیں جیسی اب غیر اہم اور شاذ ہیں تو ہم ان کی جگہ ان کے معنی یعنی شکلوں کی حقیقی مکانی قیمتوں کو دیدہ دیتے۔ اس صورت میں یہ حقیقی مکانی قیمتیں ہم کو براہ راست نظر آئیں۔ اور دھوکے اسی طرح سے غائب ہو جائے جس طرح سے دانت کوٹنے کے بعد اس کے خلا کے بڑے معلوم ہونے کا دھوکہ ایک ہفتے کے بعد جاتا رہتا ہے۔

(ب) واقعات کی ایک اور قسم جس کو ہم نظر انداز کر سکتے ہیں دو گونہ مثال کی ہے۔ ایک بچے مخالف جس کو دوسرے مثال محسوس کرنے کے ہر قسم کے فطری رجحان سے انکار کرنا چاہیے جو اس وقت ہوتا ہے جب مختلف شکلیں نقاط کو متبہج کیا جاتا ہے کیونکہ اس کو کہنا چاہیے کہ اکثر اشخاص کو کبھی نہیں ہوتیں بلکہ وہ تمام چیزیں ایک ہی نظر آتی ہیں جن کو تجربے نے انھیں ایک دیکھنے کا یقین دلادیا ہے۔ کیا ایسا دہرا نظر آنا جس کو ہمارا علم اس قدر جلد باطل کر دیتا ہو کبھی حس کا معطیہ ہو سکتا ہے اس قسم کا سوال حس کا مخالف دریافت کر سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حس کا معطیہ ہے مگر ایسا معطیہ ہے جس میں اور بہت سے معطیات کی طرح سے پہلے امتیاز کی ضرورت ہے اصولاً کسی قسم کے حسی اوصاف میں محرک کے بغیر امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اور جن کے متعلق ہم بعد میں امتیاز سیکھ جاتے ہیں وہ ابتداً مبہم محسوس ہو رہی تھیں۔ اب چاہو تو یہ بھی



نکسار

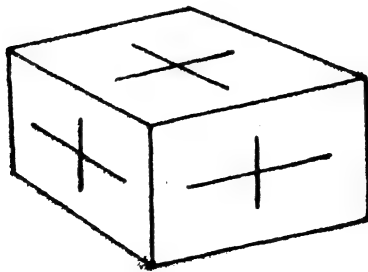
کہہ دو کہ آواز یا جو جس کے متعلق امتیاز کرنا ہم کو اب آگیا ہے کوئی حس نہیں ہے

اگر کوئی شخص چاہے تو دوہری تشاللات میں امتیاز کرنا آسانی سے یکھ سکتا ہے۔
 اگرچہ بقول ہیرنگ یہ ایسا فن ہے جس میں انسان ایک دوسال میں بھی کامل نہیں
 ہو سکتا۔ کیونکہ ایسے ماہر فن میسے کہ خود ہیرنگ بالی کانٹی ہیں ان کے لئے بھی مجسم
 نمائی شکلیں کچھ کار آمد نہیں۔ بجائے اس کے کہ ایک مجسم شکل بنے یہ ایک دوسرے
 کو اپنے دوہرے خطوط سے محض قطع کر دیتے ہیں۔ دولک مان نے بہت سے
 طریقے نکالے ہیں جن میں ثانوی خطوط کا اضافہ جو دوساحتوں میں مختلف ہوتا ہے
 ہماری ابتدائی خطوط کو دُہرا دیکھنے میں مدد کرتا ہے۔ اس کا اثر بالکل ایسا ہی ہے
 جیسا کہ ان واقعات میں تھا جس کا تذکرہ ہم نے ابھی تھوڑی دیر پہلے کیا تھا،
 جہاں کہ دیئے ہوئے خطوط کی مکانی قدر و قیمت نئے خطوط کے اضافے سے
 متغیر ہو جاتی ہے۔ اور ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایسا کیوں ہو اسے سوائے اس کے
 کہ خطوط کے بعض باہمی تعلقات اور منجہ احساس کے تغیر یعنی طبیعی قوانین کے
 ذریعے سے ہوتا ہے۔ اس طرح سے شکل نمبر ۷ میں اگر ل اور س کو ایک مٹی
 خط سے کاٹ دیا جائے جو اسی طرح پر ہو، اور اس کو مجسم نمائی طرز پر دیکھا جائے
 تو یہ مکان میں خطوں کا ایک جوڑا اس معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اگر افقی خطوط
 مختلف سطحات پر ہوں جیسا کہ ل س میں ہے تو تین خط معلوم ہوتے ہیں
 جیسا کہ س میں۔

پس اب ہم دوہری تشاللات کے متعلق کچھ نہیں کہتے۔ تمام واقعات
 سے وہ ثابت ہوتا ہے جو دولک مان کہتا ہے کہ اگرچہ شبکی ریشوں کے ایسے
 منظم تار ہو سکتے ہیں کہ ان دو مختلف نشاؤں کا احساس ہو، مگر اس کے
 باوجود دیگر شبکی ریشوں کا ہیمان پہلے ہیمان کے اثر کو دبا سکتا ہے، اور اس طرح
 ہم کو فی الواقع امتیاز کرنے سے باز رکھ سکتا ہے۔ تاہم بعید تر شبکی اعمال سے
 دُہرے ہونے کی طرف آنکھ کی توجہ کو مبذول کر سکتا ہے۔ اور جب آنکھ
 کی توجہ اس کی طرف مبذول ہو جاتی ہے تو پھر یہ وہاں اسی طرح سے موجود
 ہوتی ہے جس طرح کہ ایک واقعی و حقیقی حس ہو سکتی ہے۔
 (بج) اگر دھوکوں کے ان مجموعوں کو خارج کر دیا جائے، اور ان کو

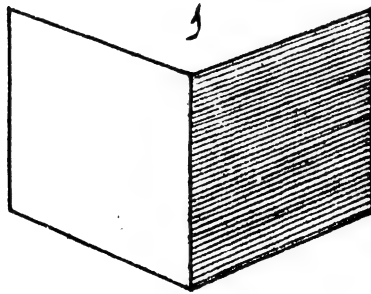
ناقص امتیاز یا ایک مکانی حس کے دوسرے میں تغیرات قرار دیا جائے تو پھر دو مجموعے ایسے اور باقی رہ جاتے ہیں جو ہم کو پریشان کرتے ہیں۔ پہلا مجموعہ تو ان تمثالات مابعد کا ہے جو ٹیڑھی سطح پر متبذہ ہونے سے بگڑ جاتی ہیں۔ دوسرا مجموعہ اضافی فاصلے اور جسامت کے متعلق آنکھ سے جو رائیں قائم ہوتی ہیں ان کی ناپائیداری کو بیان کرتا ہے اور اس میں خصوصاً وہ شامل ہیں جن کو غلط نما کے دھوکے کہتے ہیں۔

پہلے مجموعے کے مظاہر کو صفحہ ۵۶۵ پر بیان کیا گیا تھا۔ اسے دو ملک ماننے ان کا مطالعہ اپنی معمولی ہوشیاری اور صفائی سے کیا ہے۔ ایک تصویریں ایسی دیوار بھی جس کو صرف خیالی طور پر ٹیڑھا کر دیا گیا ہو اس کی شکل کو بگاڑ دے گی اور اس کی بنا پر ہم کو ایسی شے نظر آجائے گی جس کا ہماری تخیل مابعد شبکیہ پر ایک فطری اظہار ہوگی۔ بشرطیکہ یہ شکل دیوار پر واقع ہو۔ اس طرح ہر ایک سائن بورڈ کو ایک پردے پر تناظری اعتبار سے رنگا گیا ہے اور آنکھ مستطیلی صلیب پر پوری طرح سے جے رہنے کے بعد رنگے ہوئے سائن بورڈ پر ڈالی جاتی ہے۔ اب جو اس کی تمثال مابعد قائم کی جاتی ہے تو یہ سائن بورڈ پر ایک ٹیڑھی ٹانگوں والی صلیب معلوم ہوتی ہے۔ یہ اس تناظری شکل کا برعکس منظر ہے جو شکل نمبر ۱ میں ہے جس میں درحقیقت ٹیڑھی ٹانگوں والی صلیبیں فی الحقیقت مستطیلی صلیبیں معلوم ہوتی ہیں۔



شکل نمبر ۱

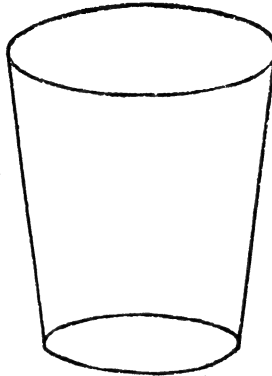
اضافی فصل اور جماعت کے متعلق بے ثبات آرا کا بھی صفحہ ۵۶۴، ۵۶۵ میں ذکر کیا گیا تھا۔ کسی شے کے شبکی مثال کے قد و قامت جو کچھ بھی ہو یہ ہمیشہ اپنے قدرتی قد و قامت کی معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً ایک شخص جو ہمارے قریب آتا ہو، وہ بڑھتا ہوا محسوس نہیں ہوتا۔ اور میری انگلی جس کا ایک پورا اس کو نظر سے چھپا سکتا ہے، وہ اس کے باوجود بھی آدمی سے بہت چھوٹی شے خیال کیا جاتا ہے۔ فصل کے متعلق تو یہ ہے کہ اکثر یہ ممکن ہوتا ہے کہ کسی شے کے بے عیدی حصوں کو قریبی اور قریبی حصوں کو بے عیدی کر سکیں۔ انسانی چہرے کی ایک ریختہ تصویر کی طرف ایک آنکھ یا دونوں سے بھی اگر نظر جا کر دیکھا جائے تو یہ بہت جلد پائین کے خفیف ابھار کی طرح نظر سے اوجھل ہو جاتی ہے۔ معمولی دفنی کے مصنوعی چہرے کو اگر اندر کی طرف سے بھی اسی طرح سے رنگ دیا جاتا ہے جس طرح سے کہ یہ باہر کی طرف سے ہوتا ہے، اور اس کو روشنی میں ایک آنکھ سے دیکھا جاتا ہے تو یہ بجائے کھوکھلا محسوس ہونے کے جذب محسوس ہوتا ہے، دیر تک جمارہ سننے کے بعد اس قدر قوی دھوکہ ہوتا ہے کہ میرے ایک دوست جنہوں نے اس کو رنگا تھا وہ بیان کرتے تھے کہ بہت جلد یہ معلوم کرنا مشکل ہو گیا کہ برش کو کیونکر اتارنا



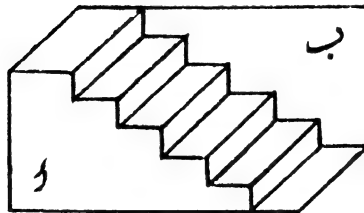
ب
شکل نمبر ۲

کروں۔ ایک ملاقاتی کارڈ کو اس طرح سے موڑو کہ اس کے نصف حصوں سے

کم و بیش۔ ۹ درجے کا زاویہ بن جائے اس کو میز پر سیدھا رکھو جیسا کہ شکل نمبر ۲ میں ہے اور اس کو ایک آنکھ سے دیکھو۔ تم اس سے اس قسم کا احساس پیدا کر سکتے ہو کہ یا تو یہ تمھاری جانب کھلتا ہے یا تمھاری جانب سے ہٹ کر کھلتا ہے۔ اول الذکر صورت میں زاویہ لب میز پر واقع ہے۔

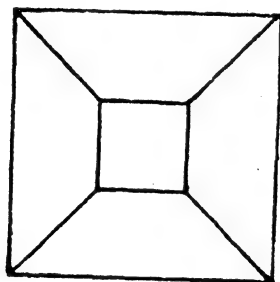


ب تم سے لگی نسبت زیادہ قریب ہے۔ آخر الذکر صورت میں لب میسنہ پر انصافی خط معلوم ہوتا ہے جیسا کہ درحقیقت ہوتا ہے۔ پھر ایک آنکھ یا دونوں



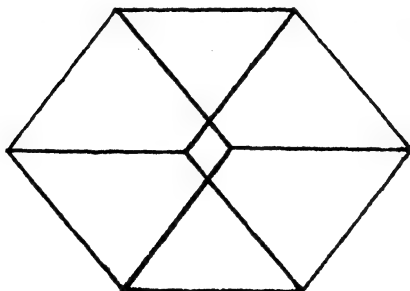
شکل نمبر ۴

آنکھوں سے شراب کے گلاس کے منہ کی طرف دیکھو (دیکھو شکل ۷۳) جس کو آنکھ کی سطح سے یا تو اوپر یا نیچے رکھو۔ منہ کی شبکی تمثال بیضادی ہے۔ مگر ہم بیضادی شکل کو دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے دیکھ سکتے ہیں یعنی اول تو گویا یہ دائرے کی تناظری شکل ہو جس کا شراب ہم سے اس کے سرے لڑکی نسبت زیادہ دور ہو اس صورت میں ہم کو یہ محسوس ہوگا کہ ہم دائرے کی طرف دیکھ رہے ہیں۔ یا اس طرح سے کہ اس کا کنارہ لڑکی سے زیادہ دور ہو اس حالت میں ہم گلاس کی طرف ب سے دیکھتے ہوں گے) جوں جوں کنارے کی طرف دیکھنے کا طریقہ متغیر ہوتا ہے خود گلاس اپنی شکل مکان کے اندر بدلتا جاتا ہے اور یہ یا تو سیدھا معلوم ہوتا ہے یا آنکھ کی طرف



شکل ۷۳

جھکا معلوم ہوتا ہے یا آنکھ کی طرف سے ہٹا معلوم ہوتا ہے اور یہ سب اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ آنکھ اس کے نیچے ہے یا اوپر ہے۔
سطح شکلیں بھی مجسم معلوم ہو سکتی ہیں اور یہ بھی متعدد صورتوں میں ہوتا ہے



شکل ۷۴

شکل نمبر ۴ نمبر ۵۶۰۷ کی طرف دیکھو۔ یہ ہم تناظر سی اظلال ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک ہم کو دو مختلف فطری اشیا کو یاد دلا سکتی ہے۔ ان اشیا میں سے جس شے کا بھی ہم اس شکل کی طرف دیکھتے وقت خیال کریں یہ ہم کو اپنی پوری جسامت کے ساتھ نظر آنے لگتی ہے۔ ذرا اسی مشق سے ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ یکے بعد دیگرے ان چیزوں میں سے جس چیز کی چاہے اس کو تصویر سمجھ لیں۔ صرف ایک زاویہ پر غور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اب اس کو ہم خواہ مجسم سمجھ لیں یا کھوکھلا۔ یہ کاغذ کی سطح سے یا تو کھینچ آتی ہے یا اس میں دب کر رہ جاتی ہے۔ کل شکل اشارے کی تعمیل کرتی ہے اور ہماری نظر کے سامنے اسی اشارے پر بدل جاتی ہے۔

ان تمام صورتوں کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ شبکی ارتسام جس ادراک کا باعث ہوتا ہے اس کے اندر ابہام ہوتا ہے۔ اگر ہماری شبکیہ بالکل اسی طرح پر مشہج ہو خواہ تمثال یا بعد کے ذریعے سے ہو یا پر دے کے ذریعے سے یا کسی شکل کے ذریعے سے ہم کو کبھی ایک شے نظر آتی ہے اور کبھی دوسری شے، گویا خود شبکی تمثال کے اندر کوئی مکانی اہمیت نہ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ اگر شکل بطول دراصل شبکی حص ہوتے تو شبکی قائموں کو حادثہ اور منفرد نہ بن جانا چاہیے اور خطوط کا اضافی طول نہ بدل جانا چاہیے۔ اگر ابھار بھری احساس ہوتا تو اس کو کبھی کیسا اور کبھی کیسا نہ ہونا چاہیے تھا۔

۷۔ لوئیب نے ثابت کیا ہے کہ آنکھ میں قریب و بعید کے مطابق کے عضوی تغیرات سے ابھار کی صورت متعین ہوتی ہے۔

مکانی حس کے منکرین کو اگر کہیں جم کر مقابلہ کرنا چاہئے تھا تو اس جگہ کرنا چاہئے تھا یہ

اس بات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ان کی حجت بادی النظرہ میں قوی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن معنی میں ابہام کے محسوس ہوتے ہی شبکی حیثیت کو مکان کا احساس کرانے والے عامل کی حیثیت سے نظر انداز کر دینا تو اور بات ہے اور ان حالات و شرائط کا امتحان کرنا جن سے یہ ابہام پیدا ہو گیا ہو اور بات ہے۔ اول الذکر طریقہ مستاکلی اور اوچھا آخر الذکر طریقہ دشوار پیچیدہ مگر آخر کار پر از معلومات ہے

اشکال نمبر ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ کی صورت حقیقی یعنی خطوط منقطع پر ملتے اور قطع کرتے ہیں مگر ان کو ایک خیالی مجسم شکل سمجھ لیا جاتا ہے۔ درحقیقت یہ دیکھا نہیں جاتا بلکہ اس قدر واضح طور پر اس کا تعقل ہو جاتا ہے کہ یہ حقیقت کے مرئی ہو جانے کے قریب پہنچ جاتا ہے۔ مگر اس تمام دوران میں ہم یہ بھی محسوس کرتے رہتے ہیں کہ اس شکل سے جس مجسم شے کی طرف ذہن منتقل ہو رہا ہے خود وہ مجسم طور پر یہاں موجود نہیں ہے۔ ایک مجسم شے کی طرف

۱۔ یہ سلم ہولٹز کے استدلال میں مکانی حسوں کے خلاف سب سے شدید عبارت مرئی ابھار کے ان تغیرات کے متعلق ہے۔ ”ایک شخص کو کیا یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہئے کہ اگر ابھار کی حسوں کا وجود ہے تو یہاں اس قدر مدہم ہونی چاہیے کہ تحسیر بامافی کے مقابلے میں ان کا کوئی اثر نہ ہونا چاہئے۔ کیا ہم کو یہ یقین نہ کرنا چاہئے کہ بعد ثالث کا ادراک ان کے بغیر پیدا ہو گیا ہو گا کیونکہ اب ہم اس کو ان کے ساتھ اور ان کے بغیر بھی واقع ہوتا ہوا دیکھتے ہیں

دوسری مجسم شے کی نسبت کیوں آسانی کے ساتھ ذہن منتقل ہوتا ہے، اور عموماً شکل کا چٹا خیال کرنے کے بجائے مجسم خیال کرنا کیوں سہل ہوتا ہے اس کی وجہ ظن غالب معلوم ہوتا ہے یہ خطوط تجربہ باطنی میں ہزار ہا بار مجسم اشیاء سے ہمارے شبکیہ پر بن چکے جس کے مقابلے میں شاید ایک بار کا غلط پر بنی ہوئی چھٹی شکل سے بنے ہوں۔ اور سینکڑوں بار ہم نے سینکڑوں مرتبہ مجسم موازی السطوح اور سیڑھیوں اور گلاسوں کی بالائی سطح پر نظر ڈالی ہوگی جس کے مقابلے میں شکل سے ایک مرتبہ ان کی تنی سے اوپر کی طرف دیکھا ہوگا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عادت یا ظن غالب بھی ابھری ہوئی نصف چہرے کی تصویر اور کھوکھلی چہرے کے دھوکے کا باعث ہے۔ ہم نے انسانی چہرے کو سوائے اس کے کبھی نہیں دیکھا۔ اسی لئے وہ صورت ہوتی ہے جس کے ساتھ موجودہ جس آسانی کے ساتھ مغلوب ہو جاتی ہے۔ اور یہی وجہ اس ضد کی ہے جس کا اظہار انسانی چیزوں اور دیگر معروف محذوب اشیاء سے ہوتا ہے جو ویسٹ اسٹون کے غلط ناموں سے بھی کھوکھلی دکھائی نہیں دیتیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا ادراک بعض اشیاء کو بعض صورتوں میں دیکھنے کا عادی ہوتا ہے۔ جس لئے شے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے یہ ذہن پر متغلب صورت میں کامل عاداتی شکل کے ساتھ مستولی ہو جاتی ہے۔ اس سے اس اچانک ہیئت کی تبدیلیوں کی توجیہ ہوتی ہے جو ادراکات کے متغیر ہونے کی صورت میں ہوتی ہے۔ معروف ایک معروف و آشنا شے سے دوسری معروف و آشنا شے میں آگے پیچھے متغیر ہوتا رہتا ہے اور مشکوک غیر متعین اور مرکب اشیاء خارج رہتی ہیں اور محض اس وجہ سے کہ ہم کو ان کے وجود کی عادت نہیں ہوتی۔

جب ہم اشکال سے ایسے ملاقاتی کارڈوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو واقعاً مڑے ہوئے ہوتے ہیں یا حقیقی شے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو خیالی صورت اسی طرح کامل طور پر حقیقی معلوم ہوتی ہے جیسی کہ اصلی کارڈ مڑاؤ کا

جاتا ہے، گلاس کا حلقہ اس طرف کو یا اس طرف کو دب جاتا ہے، گویا کوئی اندرونی اسپرنگ اچانک ہماری آنکھ میں کھل گیا ہو۔ ایسے تغیرات میں اصل شکی مثال کو ذہن سے مختلف تہ سے ملتے ہیں۔ مگر سب سے زیادہ نمایاں بات یہ ہوتی ہے کہ تہہ و تمثال اس طرح سے مل جاتے ہیں کہ دونوں کا گویا ایک گوشت پوست ہو جاتا ہے، اور نتیجے میں ان کے مابین امتیاز نہیں ہو سکتا۔ تہہ ایسا ہو جیسا کہ ہم نے اس کو (صفحہ ۵۶۹) پر کہا ہے یعنی غیر موجود خیالی بصری حوس کا مجموعہ تو یہ اس کم واضح طور پر محسوس نہیں ہوتی، جتنی کہ وہ حس ہوتی ہے، جو اب آنکھ کو خارج سے ملتی ہے۔

تمثالات مابعد کے شیطانی سطح پر اظلال ہونے سے بگڑ جانے کا واقعہ اس سے بھی زیادہ تعجب خیز ہے۔ کیونکہ خیالی تناظری شکل کا جو اس سطح میں واقع ہوتا ہے، وہ اس سے کم مرکب ہوتی معلوم ہوتی ہے، جو ایک منٹ پہلے آنکھ کو دکھائی دی تھی بہ نسبت اس کے کہ یہ اس کو دباوے اور اس کی جگہ لے لے لے اس تمام بحث میں جو بات توجیہ طلب ہے، وہ یہ ہے کہ جب خیالی حسیں معمولاً اصلی حوس سے مقابلے میں بہ اعتبار وضاحت اس قدر ادنیٰ ہوتی ہیں تو یہ کیسے ہوتا ہے کہ ان چند تجربات میں یہ ان کے تقریباً کلیتہً ہم پلہ ثابت ہوں۔

مگر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تجربات کس قسم کے ہیں، تو یہ عقدہ حل ہو جاتا ہے متعین اشیاء کے اور اکات ہوتے ہیں جو متعین طور پر سہل بعدی مکان میں

لے۔ مجھے یہ بتادینا چاہئے کہ میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صلیب کو ہمیشہ مستطیل دیکھ سکتا ہوں۔ مگر غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ مستطیل کی تمثال مابعد جھکی ہوئی، سطح جہاں سے آنکھ اس کو دیکھتی ہے، ناقص طور پر جذب کرتی ہے، میرے لئے صلیب خود کو اس سے علیحدہ کر لیتی ہے اور مربع معلوم ہونے لگتی ہے، مجھے یہ دھوکہ داترے سے زیادہ بہتر طور پر ہوتا ہے جس کی تمثال مابعد مختلف طریق پر جھکی ہو جاتی ہے، جب میں اس کا اظلال کر کے کی مختلف سطحات پر کرتا ہوں، اور یہ آسانی کے ساتھ گول دکھائی نہیں دیتی۔

واقع ہوتی ہیں۔ ذہن ہمیشہ اپنی حسوں کو گرد و پیش کی اشیاء کی شناخت کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے جس کا ادراک ہمیشہ شے کے تصور نام یا معمولی پہلو سے ہوتا ہے۔ اشیاء کی بصری علامات کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ بہت زیادہ تغیر پذیر ہوتی ہیں۔ ایک شے کو ہم اپنی آنکھ سے دیکھتے چلے جائیں اور جس کی جسمانی غنیت کے متعلق ہم کو کبھی شبہ نہ ہو، اس کی شبہ کی تمثال متواتر وہ ہم بدلتی رہتی ہے۔ اگر ایک صلیب یا انگوٹھی کو ہوائیں اچھالا جائے تو یہ ہرزادہ وار پیلچی شکل سے گذرے گی۔ لیکن جب تک ہم ان کی طرف دیکھتے رہتے ہیں ہمارے ذہن میں ان کی حقیقی شکل و صورت جمی رہتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ذہنی طور پر ان تصویروں کا جن سے فی الحال کو ہم احساس ہوتا ہے، مکان کے اندر اس کی مختلف اور خاص حیثیتوں کے تصور سے مقابلہ کرتے ہیں۔ ہم کو محض صلیب یا انگوٹھی کا ادراک نہیں ہوتا، بلکہ ایسی انگوٹھی کا ہوتا ہے جس کو اس طرح رکھا گیا ہے یا ایسی صلیب کا جس کو اس طرح سے بنایا گیا ہے جس دن سے کہ ہم پیدا ہوتے ہیں ہم اپنی زندگی کی ہر ساعت میں اس امر کی کوشش کرتے رہتے ہیں کہ اشیاء کی ظاہر صورت کو صحیح کریں اور اس کا ترجمہ حقیقی شکل میں کریں اور اس وضع کا بھی خیال رکھیں جس وضع میں وہ ظاہری شکل محسوس ہوتی ہے۔ حسوں کی کسی اور قسم میں یہ متواتر تصحیح نہیں ہوتی پس تو کیا تعجب ہے کہ جو تصور اس طرح سے ہو، وہ ناگزیر طور پر اپنا عادی تصحیحی اثر صرف کرے۔ اگرچہ اس وقت وہ معروض جس سے اس شکل یہ ترکیب پایا ہے تمثال مابعدی کیوں نہ ہو، اور ہم کو اس تمثال مابعد کا ادراک متغیر مگر زیادہ حقیقی صورت میں ہو۔ حقیقی صورت بھی ایک حس ہوتی ہے جو محافظے کے اندر محفوظ ہوتی ہے۔ مگر یہ ایسی شکل ہوتی ہے جس کے متعلق ظن غالب ہوتا ہے اور ایسی عادت تخیل پر عادی ہوتی ہے کہ جب ہم کو بصری تجربات کا ٹھیک یہ مجموعہ ہوتا ہے تو یہ حقیقت کی حیرت انگیز تازگی سے متصف ہو جاتی ہے۔ اور اس قانون کو توڑتی ہوئی محسوس ہوتی ہے جو اور جگہ اس بات کا طالب ہوتا ہے محاکاتی اعمال حسوں کے مقابلے میں بہت ہی دھندلے ہوں۔

مگر غور کرنے کے لائق بات یہ ہے کہ یہ صورتیں انتہائی ہیں۔ ہمارے غیر موجودہ تشکلات کی فہرست میں کہیں نہ کہیں تو واضح ترین احساسات ہونے چاہئیں۔ حقیقی شکل کے بصری نقول سب سے زیادہ واضح و روشن ہوتے ہیں۔ ادنیٰ درجے کے واقعات سے یہ ثابت کرنا کہ سلسلے میں انتہائی واقعات ہو جی نہیں سکتے غلطی ہے۔ اور یہ بات اس وجہ سے اور بھی غیر دانشمندانہ ہے کہ ہم کو یہ معلوم ہے کہ ان تشکلات کو اوروں کے مقابلے میں اس وقت کیوں زیادہ واضح ہونا چاہئے جب یہ ایسی چیزوں کا اعادہ کرتے ہیں جن کی عادت ہوتی ہے یا جن کے متعلق ظن غالب ہوتا ہے۔ یہ آخر الذکر چیزیں اپنے متواتر موجود رہنے اور اعادہ ہوتے رہنے کی بنا پر نظامِ صبی میں گہرے راستے بنا دیں گی۔ ان کے مطابق کم ترین مزاحمت اور غیر ثابت توازن کے راستے بن جائیں گے جب ان کے کسی ایک نقطے سے مس ہو گا تو مجموعی طور پر کامل ہو سکیں گے۔ جب خارجی مہیج ناقص ہوتا ہے اس وقت بھی ہم کو انسانی چہرے کا کامل تحدب نظر آئے گا اور کسی زاویے کا صحیح میلان یا کوئی موڑ یا کوئی شے و خطوں کا فصل واضح طور پر معلوم ہو گا۔ ہمارا ذہن ایک کنٹرل سطح کے مساوی ہو گا جس کے پہلو ادراک کی ایسی حالتیں ہوتے ہیں جن کے اندر کہ یہ سب سے آسانی کے ساتھ بیٹھ سکتا ہے۔ یہ اس پر عادی اشیاء سے لپٹی ہوئی ہوتی ہیں اور یہ ان میں سے کسی ایک دوسرے کی طرف صرف اس پر لٹک کر آ سکتا ہے۔

اس بات کی ہیزنگ نے خوب توجیہ کی ہے کہ جن اشکال کی عادت محاکات ہوتی ان کی نوعیت حس اس قدر واضح کیوں ہوتی ہے۔ وہ ہم کو اول تو یہ یاد دلاتا ہے کہ ہر بصری حس نظامِ عصبی کے طبعی عمل کے متلازم ہوتی ہے۔

۱۔ بابائیں میں نے اس کی وجہ بیان کی تھی کہ کیوں تشکلات کو حسوں کے برابر واضح جب معلوم نہیں ہونا چاہئے مگر یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ یہ وجہ ان اشیاء کی حقیقی شکل کے تشکلات پر صادق نہیں آتی جو درحقیقت آنکھوں کے سامنے ہوتے ہیں۔

”اگر یہ نفسی طبیعی عمل روشنی کی کرنوں کے شبکیہ سے ٹکرانے سے پیدا ہو، تو اس کی شکل و صورت ان کرنوں کی نوعیت ہی پر مبنی نہ ہوگی، بلکہ نظم و انضباط عصبی کی اس تمام شنیر کی ساخت پر مبنی ہوگی، جس کا تعلق آلہ بصارت سے ہوتا ہے، اور نیز اس حالت پر جس میں کہ یہ خود کو پائے گا۔“

”عصبی شنیر کی ساخت فطرۃً جزوی طور پر خلقی رجحان پر مبنی ہوتی ہے، لیکن اثرات کا جم غفیر جو اس پر زندگی بھر میں ایہجوں سے ہوتا ہے، خواہ وہ آنکھ سے ہوں یا اور کہیں سے اس کے ارتقائیں شریک ہوتا ہے، اسے اگر دوسرے الفاظ میں ظاہر کیا جائے تو اس کو یوں کہیں گے کہ غیر ارادی اور ارادی تجربہ اور شوق عصبی البصارت کی مادی ساخت میں مدد ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ شبکی تمثال پر بطور خارجی ایہج کے بہت سی صورتوں میں رد عمل کر سکتی ہے۔ یہ امر کہ تجربہ اور شوق بصارت میں ممکن ہیں یہ نتیجہ اس کے عصبی جوہر کی محاکاتی قوت یا حافظے کا ہے۔ اس عضو کی ہر خاص فعلیت اس کو اس کے اعادے کے لئے زیادہ موزوں بنا دیتی ہے۔ اعادے سے وقوع کے لئے اس سے بھی خفیف مسوں کی ضرورت ہوتی ہے عضو خود کو بار بار کی فعلیت کا عادی بنا لیتا ہے۔“

اب فرض کرو کہ ایک پچیدہ جس کے پہلے تجربے میں جو ایک خاص شبکی تمثال سے پیدا ہوئی تھی، بعض حصوں کی طرف خاص طور پر توجہ کی گئی۔ اگر کسی تجربے کا اعادہ ہو تو پھر یہ ہو گا کہ باوجود خارجی ایہج کی غنیت کے ان حصوں کی زیادہ سہولت و شدت کے ساتھ محاکات ہوگی۔ اور جب یہ سینکڑوں بار ہو گا تو وہ عدم مساوات جس سے پچیدہ جس کے مختلف اجزائے ترکیبی شعور کو اپنی طرف متوجہ کریں گے اور بھی زیادہ ہو جائے گی۔ اب یہ ہے کہ ہم اپنے علم کی موجودہ حالت میں اس امر کا دعویٰ نہیں کر سکتے کہ زیر بحث شبکی تمثال کی پہلے اور بعد کی دونوں صورتوں میں ایک خالص حس ہوتی ہے۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ ذہن آخری مرتبہ تجربے کی بنا پر مختلف طور پر ترجمانی کرتا ہے۔ کیونکہ مذکورہ اشیا میں جن سے ہم واقف

ہوتے ہیں، اولاً تو وہ شبکی تمثال ہے جو دونوں وقت ایک سی ہی ہوتی ہے دوسرے ذہنی اور اک ہے جو دونوں وقت مختلف ہوتا ہے کسی تیسری شے سے جو تمثال و ادراک کے باہر داخل ہم واقف نہیں ہیں۔ لہذا اگر ہم مفروضات سے بچنا چاہتے ہیں تو ہم کو محض یہ کہنا چاہئے کہ نظام عصبی دوسری مرتبہ پہلے مرتبہ کی نسبت مختلف طور پر رد عمل کرتا ہے۔ اور اس بنا پر اس سے مختلف قسم کی حسیں ہوتی ہیں۔“

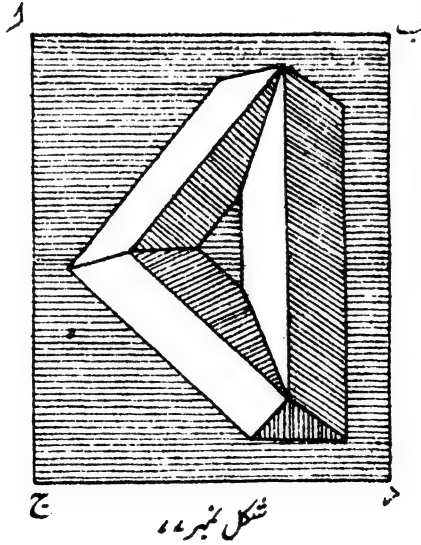
”مگر ایک ہی شبکی تمثال کے اعادے ہی سے نہیں بلکہ یکاں تمثالات کے اعادے سے قانون مرتب ہو گا۔ تمثال کے بعض حصے جو تجربی تجربات میں مشترک ہوتے ہیں ان سے عصبی شنیری میں دوسرے حصوں کی نسبت قوی تر گونج ہو گی۔ اسی لئے معمولاً ایسا ہوتا ہے کہ محاکات انتخابی ہوتی ہے بصورت کے جو حصے نسبت زیادہ شدت سے پہنچ کرتے ہیں ان سے باقی کی نسبت قوی احساسات ہوتے ہیں۔ یہ بات آخر الذکر میں بالکل نظر انداز ہونے سے پیدا ہو سکتی ہے گویا کہ ادراک سے یہ بات بالکل خارج ہو۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ بجائے اس کے یہ اجزاء انتخاب کے ذریعے سے حذف ہوں بالکل مختلف عناصر کا احساس شعور میں آتا ہو ایسے عناصر جو معدومی طور پر پہنچ نہیں ہوتے۔ حصوں کا ایک مجموعہ یعنی وہ جس کے لئے بار بار کے اعادے سے نظام عصبی کی ساخت کے اندر ایک رجحان داخل ہو گیا ہے اس کا اس وقت بھی آسانی سے ساتھ اچھا ہو جائے گا جب کل شبکی تمثال نہیں بلکہ صرف اس کا ایک اہم جزو ذہن کے سامنے آئے گا۔ اس حالت میں ہم کو بعض حسیں ایسی ہوتی ہیں جن کے لئے شبکی تمثال میں کوئی کافی پہنچ موجود نہیں ہوتا جن کا وجود صرف عصبی شنیری کی محاکاتی قوت کا مرہون ہوتا ہے۔ یہ اتامی محاکات ہے۔“

”اس طرح پر چند نقطے اور غیر مربوط خط ہم کو انسانی چہرہ دکھانے کے لئے کافی ہیں۔ اور اس کی جانب خاص طور پر توجہ کئے بغیر ہم یہ محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں کہ ہم کو بہت کچھ وہ نظر آ رہا ہے جو درحقیقت کاغذ پر نہیں کھینچا ہے۔ توجہ سے معلوم ہو گا کہ خاکہ بعض مقامات سے ناقص ہے حالانکہ

ہم نے اس کو کامل خیال کر لیا تھا۔۔۔۔۔ اور اک کے وہ حصے جو محاکات اتامی سے فراہم ہوتے ہیں ان کا مدار اس کے اور حصوں کی طرح سے اس رد عمل پر ہوتا ہے جو عصبی مشینری سے شبکی تمثال پر ہوتا ہے اگرچہ یہ رد عمل ان حصوں کی صورت میں جو ذہن سے فراہم ہوتے ہیں بالواسطہ ہوتا ہے۔ اور جب تک یہ موجود ہوتے ہیں ہم کو اس امر کا کامل حق ہوتا ہے کہ ان کو جس کہیں کوئی یہ کسی طرح سے ایسی صورتوں سے مختلف نہیں ہوتے جو شبکیہ میں حقیقی پہنچ کے مطابق ہوتی ہیں۔ مگر یہ اکثر ثبات و استقلال کے ساتھ موجود نہیں رہتیں، کیونکہ ان میں سے اکثر زیادہ قریبی مشاہدے سے خارج ہو جاتی ہیں، مگر سب صورتوں میں یہ ثابت نہیں ہوتا۔۔۔۔۔ ایک آنکھ سے دیکھنے میں بعد ثالث میں اجزا کی تقسیم و اصل اسی اتامی محاکات کا فعل ہوتا ہے۔ یعنی پہلی قسم کے تجربے کا۔ جب حصوں کے ایک خاص مجموعے کے تعین مقام کا طریقہ عادت ثانیہ بن جاتا ہے تو ہمارا بہتر علم ہماری رائے ہماری منطق کچھ کام نہیں آتے۔۔۔۔۔ جو چیزیں و حقیقت مختلف ہوتی ہیں ان سے یکساں یا تقریباً یکساں تمثال ہو سکتے ہیں مثلاً ایک البعا و ثلاثہ میں تمتد اور اس کی چمٹی مناظری تصویر ایسی صورتوں میں چھوٹے چھوٹے واقعات اور خصوصاً ہمارے ارادے پر اس امر کا مدار ہوتا ہے کہ حصوں کا ایک مجموعہ پہنچ ہو گا یا دوسرا۔۔۔۔۔ ہم کو ابھار نکھو کھلا نظر آ سکتا ہے جیسے کہ سانچہ اور اس کا الٹا بھی ہو سکتا ہے کیونکہ ابھار پر اگر بائیں طرف سے روشنی پڑے تو یہ بالکل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسا اس کا سانچہ جس پر دائینی طرف سے روشنی پڑتی ہو۔ اس پر غور کر کے سایوں کی جہت سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ سامنے ابھار ہے اور ابھار کا تصور عصبی اعمال کو صحیح راستے پر لگا دے گا جس کی وجہ سے ابھار کا احساس فوراً پیدا ہو جائے گا۔۔۔۔۔ جب کبھی شبکی تمثال ایسی ہوتی ہے کہ رد عمل کی دو مختلف صورتیں نظام عصبی کی طرف سے قریب الوقوع ہوتی ہیں تو اس امر کا مدار کسی چھوٹے سے واقعے پر ہو گا کہ دونوں میں سے کون سے رد عمل کا تحقق ہو گا۔ ان صورتوں میں ہمارا سابقہ علم اکثر فیصلہ کن ہوتا ہے اور

صحیح اور ایک کی امداد کر کے اس کو کامیاب بنا دیتا ہے۔ صحیح شے کا محض تصور ہی ایک کمزور قسم کی محاکات ہوتی ہے جو صحیح شبکی تمثال کی مدد سے واضح قلبی حس میں بدل جاتی ہے اگر عصبی مشنیری میں اس ادراک کی پیدائش کا رجحان نہ ہو جو ہماری رائے بتاتی ہے تو ہمارا علم اس کا احساس پیدا کرنے کے لئے بے سود کوشش کرتا ہے۔ پس ہم جانتے ہیں کہ ہم کچھ ایسی شے دیکھتے ہیں جس کے مطابق کوئی حقیقت نہیں ہوتی مگر ہم کو یہ نظر آتی ہے۔

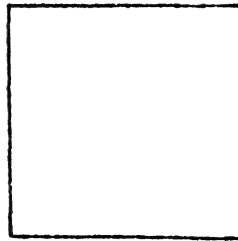
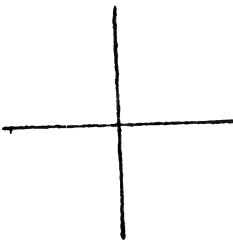
واضح رہے کوئی ایسی شے جس کے متعلق ظن غالب نہیں ہوتا، کوئی ایسی شے جس کی محاکات کی ہم بہم عادت نہیں ڈالتے ایسی تمثال کی وضاحت پیدا نہیں کر سکتی۔ خارجی کوئے اپنے زاویے مکان اپنی وسعت خطوط اپنے فضل برابر بدلتے رہتے ہیں۔ مگر مکان کے اندر کسی تغیر وضع سے بھی خط مستقیم منحنی معلوم نہیں ہوتا۔ اور لاتعداد وضوئوں میں سے صرف ایک منقطع خط سیدھا



معلوم ہوتا چنانچہ ایک سیدھے خط کی تمثال مابعد کا دو ایسی سطحوں پر ظلال کرنا جن سے ایک نجم نماویہ بنتا ہے کہ خود خط پر ایک محسوس موڑ پیدا ہو جائے

ناممکن ہوتا ہے۔ اس کو ذہن کے سامنے رکھ کر اپنے کمرے کے کونے کی طرف دیکھو وہ تمثال مابعد جو ممکن ہے کہ کونے کی تینوں سطحوں پر مادی ہو اب بھی سیدھی معلوم ہوتی ہے۔ دو لکمان نے شکل نمبر ۷ کی سی پیچیدہ سطح اظہار بنائی مگر اس نے اس پر ایک سیدھی تمثال مابعد کو اس طرح اظہار کرنا ناممکن پایا کہ اس کی مرنی شکل بدل جائے۔

اشیا کو جن صورتوں میں ہم اکثر دیکھتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہوتی ہے کہ ہمارے سامنے زمین پھیلی ہوئی ہیں۔ اس تناظر کا لحاظ رکھنے کے لئے ہم کو یہ ہم مشق کرنی ہوتی ہے اور باوجود بصری اختصار کے ہم ان کو ان کی حقیقی شکل میں محسوس کرتے ہیں۔ لہذا اگر توجہات بالاصحیح ہیں تو ہم کو یہ عادت اٹھانے کی ضرورت ہے کہ ہم اپنے تصور کے مطابق اشیا کو نصف حصہ جو عادتاً ان اشیا کے بعید ہی نصف حصے کو دیکھتا ہے جو زمین پر پھیلی ہوئی ہوتی ہیں اسے اپنی تصویروں کے تمثال کے ذریعے بڑا کرنی عادت پیدا کرنی چاہئے تھی کہ یہ ان کے آدھے سے زیادہ مساوی ہو بالائی بخشی سطح پر پڑ رہی ہیں اور اس عادت سے اس حالت میں بھی بچنا دشوار ہونا چاہئے، اگرچہ شے کے دونوں نصف آنکھ سے مساوی فاصلے پر ہوں، جیسا کہ کاغذ پر انتصابی خط میں ہوتا ہے۔ اس طریقے کے مطابق ڈیلا بوف نے یہ دیکھا ہے کہ اگر ہم اس قسم کے خط کی تصنیف کرنے کی کوشش کریں تو ہم نقطہ تقسیم کو اس کے طول سے تقریباً ۱۲ زیادہ بلند رکھیں۔ اسی طرح سے ایک مربع صلیب یا مربع جو کاغذ پر کھینچا جاتا ہے،



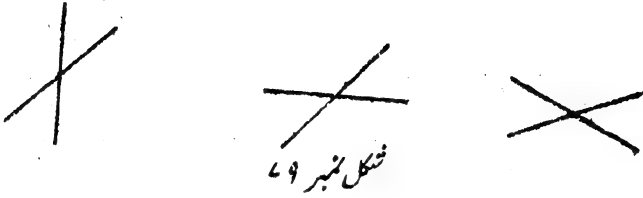
شکل نمبر ۷

اس کی چوڑائی کی نسبت بلندی زیادہ معلوم ہونی چاہیے۔ اور یہ امر واقعہ ہے جس کی متعلم شکل نمبر ۷ پر نظر ڈال کر تصدیق کر سکتا ہے۔ انھیں کے عامل وجہ کی بنا پر حرف ۵ یا ہندسہ 8 کے بالائی اور زیریں نصف حصوں میں شکل سے کوئی فرق معلوم ہوتا ہے لیکن جب ہم ان کو الٹ دیتے ہیں جیسے 85 ہیں تو اوپر کا نصف حصہ بہت زیادہ بڑا معلوم ہونے لگتا ہے۔

ہیزنگ نے اسی طرح سے ہمارے چھوٹے زاویوں کو بڑا سمجھ لینے کی توجیہ کی ہے۔ ہم کو اور زاویوں کی نسبت قائموں سے زیادہ سابقہ پڑتا ہے اس میں شک نہیں کہ قائمے انسانی ذہن کے لئے عظیم المثال دیکھیے رکھتے ہیں۔ فطرت تو ان کو شاید ہی کبھی پیدا کرتی ہو مگر ہم مکان کا انھیں سے ذریعے سے خیال کرتے اور ان کو ہر جگہ ٹوٹتے ہیں۔ اسی وجہ سے منفرجہ اور حادہ زاوے قائموں کی مختصر مثال معلوم ہوتے ہیں، اور خصوصاً یہ حافطے کے اندر قائموں کا احیا سہولت سے کر دیتے ہیں۔ شکل نمبر ۹ میں زاؤب ج

۱۰۔ ونٹ ان تمام دھوکوں کی اس طرح سے توجیہ کرتا ہے، ڈھیلوں کو اوپر کی طرف حرکت دینے کے لئے عصبی توانائی کے نسبت شدید تر احساس کی ضرورت ہوتی ہے وعضلات متعلقہ کا اس کے ثابت کرنے کے لئے نہایت احتیاط سے مطالعہ کیا گیا ہے اور اس کی وجہ سے طے شدہ فاصلے کے زیادہ اندازے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن لپس کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اگر حرف ۵ ایک دوسرے پر ایک اطوائے کی صورت میں بنائے جائیں اور اوپر کا ۵ سب سے بڑا معلوم ہو یا منارے کے اوپر مرغ ہوا زیادہ بڑا معلوم ہو، تو یہ بات ثابت ہو سکتی تھی مگر ایسا نہیں ہے۔ صرف ایک ہی شے کا آدھا حصہ جسامت میں مختلف معلوم ہوتا ہے، اور اس کی وجہ ہمارے وہ عاداتی تصبیح ہوتی ہے جو ہم بعض ایسی چیزوں کے حصوں کے چھوٹا دکھائی دینے کے متعلق کرتے ہیں جو ہمارے سامنے پھیلی ہوئی ہوتی ہیں اور اپنی بعض اضافات کی بنا پر چھوٹے نظر آتے ہیں۔

جوہیں ہن قسم کی اشکال کو بغیر اس کے کہ یہ تناظر میں کم از کم تقریباً مستطیلی اشکال کی مختصر صورتیں معلوم ہوتی ہیں دیکھنا شکل ہے۔^{۱۷}



اس کے ساتھ ہی ان خطوط کی حقیقی حسی صورت جو ہمارے سامنے ہیں انتہائی تناظر سے بگڑ جانے کی تمام صورتوں میں ایسا شخص ٹھیک طور پر محسوس کر سکتا ہے جو ذہن کو تناظر سے بالکل متنزع کر سکتا ہو۔ اس انتزاعی قوت کے بارے میں مختلف افراد میں اختلاف ہوتا ہے۔ نقشہ کشی اور مصوری سے اس کی اصلاح ہوتی ہے جس کی وجہ سے تھوڑے عرصے کے بعد انتصابی تنصیف اور عرضی کی نسبت بلندی کے اندازہ کرنے وغیرہ میں جو غلطیاں ہوتی ہیں اب ناممکن ہو جاتی ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ہم بصری حسوں کو خالص سمجھنا سیکھ جاتے ہیں۔

اب ہم دھوکوں کے متعلق جو کچھ بحث کر آئے ہیں اس کا خلاصہ کئے دیتے ہیں کہ یہ کسی طرح سے ہمارے اس خیال کی تردید نہیں کرتے کہ اشیاء کا ہر مکانی تعین دراصل بصری حسوں کی شکل میں ہوتا ہے۔ ان سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آنکھوں کی بعض تشلی حسیں کس قدر قوی ہو سکتی ہیں۔ یہ حسیں جس حد تک متعین اشکال ذہن میں لاتی ہیں خالص شبکی معلوم

۱۷۔ ہیرنگ ایک حد تک شکل نمبر ۶۰، ۶۱ کے عقدے کو حل کرتا ہے اس میں شک نہیں کہ ایک حد تک تو منطبق ہوتی ہے۔ لیکن جب ہم نظر جاتے ہیں اس وقت دھوکے کے عجیب طور پر ختم ہو جانے کی توجیہ نہیں ہوتی۔

ہوتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ڈھیلوں کی حرکات ہمارے ادراک کی تعلیم و تربیت میں اہم کام انجام دیتی ہیں، مگر ان کو کسی شکل کے احساس کے بنانے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ان کا فعل محض اس حد تک محدود ہے کہ شکل کے مختلف اجسامات شبکی ردشنی کی لکیروں کو ثبت کر کے پہنچ کر دیں، اور ایک ہی شے کو مختلف شبکی حسوں سے دیکھ کر ان کو ایک دوسرے سے ناپیں ان کا باہم مقابلہ کریں۔ ہیلم ہولٹرنے راحت نظر کی پیمائش کے واقعات کی جو تحلیل کی ہے، بہ استثناء ایک آدھ مقام کے نہایت فاضلانہ ہے، اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرکات چشم کو ہماری شبکی مساواتوں کی حس کے پیدا کرنے میں کچھ نہ کچھ دخل ہے، اور یاد رکھنے کے قابل بات یہ ہے کہ یہ مساواتیں مختلف شبکی اشکال اور جسامتوں کی ہیں، خود اشکال اور جسامتوں کی نہیں۔ اس نتیجے کی تکمیل آنکھیں عمل انطباق کے ذریعے سے کرتی ہیں۔ ایک شے شبکیہ کے حوالی پر ایک خط، اب بناتی ہے۔ بہت ہی جلد ہم آنکھوں کو حرکت دیتے ہیں جس کی وجہ سے وہی شے خطاب مرکز کی حصے پر بنا دیتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہمارے ذہن میں یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ خط اب اور خطاب مساوی ہیں۔ مگر بقول ہیلم ہولٹرنے کے مساوات کا حکم اس طریق سے بالکل علیحدہ ہوتا ہے جس سے ہم خود چند شبکی تصویروں کی شکل اور طول کو محسوس کرتے ہیں۔

”شبکیہ پر کار کی دو نوکوں کی طرح ہے جس کو ہم چند خطوں کے سروں پر رکھ کر دیکھتے ہیں کہ آیا یہ یکساں ہیں یا نہیں، اس اثنا میں اس کی نوکوں کے متعلق ہم کو صرف یہ جاننے کی ضرورت ہوتی ہے کہ فصل میں کسی قسم کا تغیر نہ ہو، وہ فصل کیا ہوتا ہے، اور پر کار کی شکل کیسی ہے یہ بات چننا اہم نہیں ہے۔“

پیمائش سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پیمائش کرنے کے لئے کوئی شے بھی ہونی چاہیے۔ وہ شے شبکی حسوں سے دستیاب ہوتی ہے۔ خارجی اشیا ناپنے کا گزرتی ہیں اور حرکت پیمائش کا عمل کرتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ

عمل صرف اس صورت میں بہتر طور پر ہو سکتا ہے جس صورت میں ایک ہی شے کو بہت سے شبکی قطعات پر ڈالنا ممکن ہوتا ہے۔ مثلاً یہ اس صورت میں نا ممکن ہوتا ہے جب یہ قطعات باہم وسیع زاویہ بناتے ہیں۔ مگر راحت نظر میں بعض جہات اور بعض شبکی خطوط ہوتے ہیں جن پر شے کی تمثال کو پھیلانا خاص طور پر سہل ہوتا ہے۔ پس وہ شے ان خطوط کے لئے رول بن جاتی ہے جیسا کہ ہیلم ہولٹز کہا ہے۔ اگر شے کا رخ ہماری طرف ان کے اس حصے میں سیدھا ہوتا ہے جو سب سے زیادہ وضاحت سے نظر آتا تھا تو یہ کل کے کل سیدھے معلوم ہونے لگتے ہیں۔

مگر انطباق کی اس تمام ضرورت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خود احساسات حرکت کی قطعی مکانی معنی سے کس قدر عاری ہوتے ہیں۔ جب ہم دو شبکی قطعوں کی

لے۔ ہم ایک چھوٹے سے محل سے ایک سطح متوی پر رول کے مطابق جتنا لمبا چاہے خط کھینچ لیں۔ اور پھر رول کو اس خط پر سے پھلائیں اور پھر خط کھینچیں۔ اگر رول بالکل سیدھا ہو تو اس طرح سے ایک سیدھا خط بنے گا، اور اگر کسی قدر مڑا ہوا ہو تو دائرہ بنے گا۔ اب پھلول رول کے بجائے راحت نظر میں سب سے واضح بعارت کا مرکزی مقام استعمال کرتے ہیں چھلی جس سے متاثر ہوتا ہے، اور یہ بعض اوقات شدید ہو سکتی ہے، یہاں تک کہ یہ ایک تمثال مابعد بن جاتی ہے۔ دیکھتے وقت ہم اس خط کی جہت کی پیروی کرتے ہیں، اور ایسا کرتے وقت ہم خط کو اس کے برابر سے پھلاتے ہیں، اور اس کا طول بڑھ جاتا ہے۔ سطح متوی پر ہم اس محل کو کسی قسم کے سیدھے یا مڑے ہوئے رول سے کر سکتے ہیں۔ لیکن راحت نظر میں آنکھ کے ہر موڑ اور ہر حرکت کے لئے صرف ایک ہی خط ہوتا ہے جس کو ہم خود اسی کی سمت میں سرکا سکتے ہیں۔ ان کو ہیلم ہولٹز راحت نظر کے جہتی دائرے کہتا ہے، یہ ایسے خطوط ہیں جن کا اس نے احتیاط کے ساتھ مطالعہ کیا ہے جو

مکانی قیمت کا مقابلہ کرتے ہیں، اور ان کو بتدريج ایک خارجی خط پر رکھ کر دیکھتے ہیں، تو ہم کو خارجی زاویوں کی مکانی قیمت کا بھی ایک دوسرے پر رکھ کر مقابلہ کرنا ہوتا ہے۔ اگر ہماری حرکات چشم خالص عضلی احساس یا عصبی توانائی کے احساس سے بذات خود محسوس کر سکیں، مثلاً مکان میں علاحدہ طوائیس اور جہتیں معلوم ہونے لگیں، تو کسی عمل کی بھی ضرورت نہ ہو، پس شبکی قطعات کا باہم مقابلہ کرنے کے لئے صرف یہ دیکھنا کافی ہوگا، کہ ان پر کسی تمثال کو حرکت دینے میں کیسا احساس ہوگا۔ اور دو خارجی خطوں کا باہم مقابلہ اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ مختلف شبکی قطعات کو ان پر سے حرکت دے دی جائے، جس طرح ان کو ایک ہی خط کے برابر رکھ کر دیکھنے سے ہو سکتا ہے۔ دو غیر متعلق شکلوں میں باہم مقابلہ کرنا ایسا ہی آسان ہے جیسا کہ ان کے متعلق حکم لگانا جو متعلق و متوازی ہیں۔ جن کے قطع کرنے میں حرکت کی ایک ہی مقدار صرف ہوگی، وہ مساوی ہوں گے اب حرکت کی جہت میں بھی واقع ہو۔

عام خلاصہ

اس پر ہم اپنی طویل بحث کو ختم کرتے ہیں، جو مجھے اندیشہ ہے کہ اکثر پڑھنے والوں کو تکلیف دہ حد تک طویل معلوم ہوئی ہوگی، نظر کے واقعات پیچیدگی کا جنگل ہیں، اور جن لوگوں کی عضویاتی بصریات پر گہری نظر ہے ان کو تفصیل کی کثرت پر حیرت نہ ہوئی ہوگی، بلکہ جتنے مباحث کو ہم نے چھوڑ دیا ہے، ان پر حیرت ہوئی ہوگی، مگر جن طالب علموں نے ممکن ہے کہ درختوں کی وجہ سے جنگل کو نظر انداز کر دیا ہو، ان کے لئے میں اپنے استدلال کے اہم حصوں کا خلاصہ کئے دیتا ہوں، اس کے بعد مختصر طور پر اس موضوع پر ایک تاریخی نظر ڈالوں گا جس سے ان کو اطمینان ہو جائے گا۔ ہماری کل حسیں قطعاً اور ناقابل بیان طور پر متبدل ہوتی ہیں۔ جو حسیں اور اک مکانی میں معین معلوم ہوتی ہیں، وہ کلیتہً جلد شبکیہ اور

مفاصل کی سطح پر ہوتی ہیں۔ عضلی احساسات ہمارے اندر شکل و جہت وغیرہ کے احساسات پیدا کرنے میں قابل لحاظ کام انجام نہیں دیتے۔
جلد ہی یا شبکی احساس کی مجموعی بڑائی بہت جلد امتیازی توجہ سے از سر نو تقسیم ہو جاتی ہے۔

حرکات اس امتیاز میں حصوں کی ایک خاص پہچان پیدا کرنے والی کیفیت سے مدد کرتی ہیں جو وہ مہیج پیدا کرتے ہیں جو سطحات پر حرکت کرتے ہیں۔

جن حصوں میں ایک بار امتیاز ہو جاتا ہے وہ ایک دوسرے کی نسبت مکان کے اندر تسخیر علاقہ اکتساب کر لیتی ہیں یہ علاقہ خود ان حصوں کے احساسات ہوتے ہیں جو درمیان میں شامل ہوتے ہیں۔ جب یہ حصے مرکز مہیجات نہیں ہوتے تو علاقہ کا صرف خیالی صورت میں اعادہ ہوتا ہے۔
اول تو مختلف حسی مکان ایک دوسرے کے منافی ہوتے ہیں۔
اور ابتداء وہ اور ان کے حصے دونوں ایسے ہوتے ہیں کہ بہ اعتبار جہات و صورت ان کا مہم طور پر مقابلہ ہو سکتا ہے۔

ہمارے مکانی ادراک کی تعلیم زیادہ تردد اعمال پر مشتمل ہوتی ہے جو مختلف حسی احساسات کو ایک مشترک پیمانے میں تحلیل کر دیتی ہے اور ان کو ایک ساتھ جمع کر کے حقیقی دنیا کا واحد مکان بنا دیتی ہے۔
پیمائش اور جمع دونوں اشیا کی مدد سے ہوتے ہیں۔

وضع و مقام کے متعلق مجموعے جو کل واقعی ممکن متحرک ساکن اشیا سے گہرے ہوئے ہوئے ہیں جن کو ہم جانتے ہیں ہمارے حقیقی مکان کا تصور ہوتا ہے جو کل اذہان میں بہت ہی ناقص تعقل ہوتا ہے۔

ہمارے مکانی احساسات کی پیمائش ایک دوسرے کے مقابلے میں زیادہ تر ایک ہی شے کے مختلف احساسات کے نتیجے ہونے سے ہوتی ہے جن میں سے ہم بعض احساسات کو حقیقی قد و قامت اور شکل و صورت کے طور پر انتخاب کر لیتے ہیں اور بعض کو ان کی محض علامات قرار دیتے ہیں۔

ایک ہی شے کو بتدریج مختلف مکان کا احساس پیدا کرنے والی سطحات پر رکھنے کے لئے حرکت ناکر رہے۔ اس لئے یہ ہماری مکانی تعلیم میں بہت کچھ کام انجام دیتی ہے خصوصاً آنکھ کی تعلیم میں۔ اس پر اگر تجریدی طور پر نظر ڈالی جائے تو ذی حس سطح پر شے کی حرکت اسے بھی ہماری اسی طرح سے تعلیم ہوتی ہے جس طرح کہ سطح کے شے پر حرکت کرنے سے مگر ایسے عضو کا خود بخود حرکت کرنا جو سطح کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے، نیچے کو بہت تیز کر دیتا ہے۔

کامل طور پر تعلیم یافتہ مکانی ادراک میں موجودہ حس معمولاً ایسی ہوتی ہے جیسی کہ وہ حس ہوتی ہے جس کو ہیلیم ہولٹز (عضویاتی بصریات کے صفحہ ۷۹۷) ایک ایسی علامت کہتا ہے جس کے معنی کی تفسیر ہم پر مبنی ہوتی ہے۔ مگر فہم بہ اعتبار اہل محاکاتی ہوتا ہے۔ تخلیقی نہیں ہوتا۔ اور اس کا عمل محض یہ ہوتا ہے کہ گزشتہ حسوں کا احیا کرے جس کے ساتھ موجود حس کا اختلاف رہا ہے اور جو اس کی نسبت زیادہ حقیقی ہوتی ہے۔

آخر میں یہ بات بتائی جاتی ہے کہ بعض بصری اشکال کی صورت میں یہ محاکات ممکن ہے کہ اسی قدر واضح یا تقریباً ایسی ہی ہو جیسی کہ حقیقی حس ہوتی ہے۔

بعد ثالث ہماری تمام مکانی حسوں کا اہم عنصر ہوتا ہے آنکھ کے اندر اس کی تقسیم مختلف امتیازات سے ہوتی ہے۔ جو حصے زیادہ دور ہوئے ان کی طرف توجہ ہوتی ہی نہیں اور ان کے اس طرح دب جانے سے کل ساحت نظر کی مطلق مکانی قیمت کم ہو جاتی ہے۔

۱۔ کل موضوع میں یہ مجموعی بصری حس کی مطلق مکانی قیمت کا سکڑنا پھیلنا میری سب سے کم سمجھ میں آیا ہے۔ یہ حقیقی بصری حس ہے جو تاملی طور پر حرکت یا دیگر انتقالات ذہن سے بہت ہی کم تعلق رکھتا ہے۔ یہ کہنا آسان ہے کہ عقل ان کو پیدا کرتی ہے مگر اس کے کیا معنی ہیں؟ جو محقق اس نقطے پر روشنی ڈالے گا غالباً وہ اور نکالات کو بھی ماننا کر دے گا۔

تاریخی

اب ہم ایک مختصر تاریخی تبصرہ بیان کر کے اس باب کو ختم کرتے ہیں۔ اور اک مکان کے مطالعے کے ذیل میں پہلا قابل قدر کارنامہ برکے کا نظریہ بصارت ہے۔ اس میں اس نے دو باتیں ثابت کی تھیں، اول تو یہ کہ فصل بصری نہیں بلکہ نسی قسم کا شعور ہے جس کی طرف بصری علامات سے ذہن منتقل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ کوئی ایک کیفیت یا تصور جس اور بصری حوسوں میں مشترک نہیں ہوتا ایسا کہ جس کے تجربے سے پہلے انسان ایک شے کے دیکھنے سے اس کے محسوس قد و قامت شکل وضع کے متعلق کوئی اندازہ کر سکتا ہو یا اس کے لمس سے اس کے منظر کی نسبت۔

بہ الفاظ دیگر یہ کہ ہمارے مختلف حسی مکانوں کی ابتدائی اتریانیم اور حالت جس کو ہم بیان کر چکے ہیں، اس کو برکے نے ہمیشہ کے لئے ثابت کر دیا تھا اور اس نے مسئلہ نغیات کو ورثہ میں دیا تھا کہ اس طریق کو بیان کر جس طرح سے فیصلوں میں مبنی ہوئی ہوتی ہے جس کی وجہ سے کل ایک ہی مسئلہ عالم سے متعلق ہوتے ہیں۔

برطانیہ کلاں میں برکے کے شاگردوں نے اس مسئلے کو خود برکے کے انداز میں حل کیا ہے، اور بڑی حد تک جیسا کہ خود ہم نے کہا ہے مختلف حواس کے تصورات کے ذریعے سے کہا ہے جو ایک دوسرے کی طرف بر بنائے مختلف ذہن کو منتقل کرتے ہیں۔ مگر وہ یا تو اس وجہ سے کہ وہ اصول اختلاف سے مخمور ہیں یا اس لئے کہ تفصیلات کی کثرت میں وہ اپنا عام توازن کھو بیٹھے، یہ بیان کرنا بھول گئے ہیں کہ کس جسی شکل میں ابتدائی مکانی تجربات ملتے ہیں جن کا اختلاف اور بہت سی حسی علامات کے ساتھ ہو جاتا ہے۔ وہ اپنے استاد لاک کی نصیحت کی پروا نہ کر کے کہ ذہن اپنے لئے کوئی ایک سادہ تصور قائم نہیں کر سکتا، زیادہ تر خود امتدادی کیفیت کی

تشریح و توجیہ کرتے ہیں اور اس کو محض احساسات کے اختلاف کا نتیجہ بتاتے ہیں جس میں دراصل یہ نہ تھا۔ اول تو وہ امتداد کی نوعیت کو کا فور کر دیتے ہیں اور اس کو محض ہجو و دیت کے مساوی قرار دیتے ہیں اور پھر وہ ہجو و دیت کی توجیہ میں یہ کہتے ہیں کہ یہ اور تسلسل ایک ہی شے ہے بشرطیکہ یہ نہایت ہی سریع اور ایسا تسلسل ہو جو الٹ بھی سکتا ہو۔ اس طرح ادراک مکان کہیں مسلمہ قرار دے بغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ جو چیزیں نفس میں کی گئی ہیں وہ غیر ممتد احساسات اور زمانہ ہے۔ تھامس براؤن اپنے تیسویں لکچر میں کہتا ہے میرا تو یہ جی چاہتا ہے کہ جو عمل معمولاً بیان کیا جاتا ہے اس کو الٹ دوں۔ اور بجائے اس کے کہ یہ زمانہ کو امتداد سے اخذ کروں علم اور اصلی پیمانہ امتداد کو زمانے سے اخذ کروں۔ براؤن اور ووفوں ملوں کا خیال یہ ہے کہ شبکی حسیں اور رنگ اپنی ابتدائی حالت میں بغیر امتداد کے محسوس ہوتے ہیں اور آخر الذکر ان کے ساتھ اس طرح سے مربوط ہو جاتا ہے کہ اس کا علیحدہ ہونا محال ہوتا ہے۔ جان مل کہتا ہے کہ ایک ایسے خط کا جو دو رنگوں کو محدود کرتا ہو شبکی ارتسام جو کچھ بھی ہو مجھے اس خیال کی کوئی بنیاد معلوم نہیں ہوتی کہ صرف آنکھ کے ذریعے سے ہم کو یہ تعقل ہو سکتا ہے جو ہماری اب اس وقت مراد ہوتی ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک رنگ دوسرے سے باہر (اس کے برابر) ہے۔

یہ امتداد کہاں سے آتا ہے جو اس طرح ناقابل افتراق طور پر ان غیر ممتد رنگیں حسیوں کے ساتھ مربوط ہو جاتا ہے آنکھ کی گردش اور حرکات سے عضلی احساسات سے۔ مگر جیسا کہ پروفیسر بن کہتے ہیں اگر احساسات حرکت سے ہم کو کسی شے کا خاصہ دستیاب ہوتا ہے تو یہ مکان نہیں بلکہ زمان معلوم ہوگا۔ اور جان مل کہتا ہے کہ تصور مکان کو اگر گہری نظر سے دیکھو تو یہ تصور زمان ہے۔ پس مکان کسی ابتدائی حس میں نہیں ملتا بلکہ یہ الفاظ بین ایک کیفیت ہے اس کے ان مختلف (غیر مکانی) حرکی اور حسی اثرات کے علاوہ نہ تو کوئی اور معنی ہیں اور نہ کوئی اور اس کی اصل ہے۔

جو شخص یہ سمجھتا ہو کہ اختلاف سے کچھ پیدا نہیں ہوتا، بلکہ یہ صرف ایسی اشیا کو مربوط کرتا ہے جو علمِ ہدہ طور پر پیدا ہوئیں ہیں، اس کے لئے یہ ترکیب خاصی صوفیانہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انگریز استقامی مذہب والے اس امر کی کوشش کرتے ہیں کہ ان کا اصول کس قدر کام انجام دے سکتا ہے گو یا نشانہ خطا کر گئے ہیں، اور ادراک مکان کے متعلق ایسے نظریے کی حمایت کرنے لگے ہیں جس سے (ان کے فلسفے کا عام رجحان اس بات کا طالب تھا) ان کو نفرت کرنی چاہیے تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ مکان کی نسبت صرف تین قسم کے نظریے ممکن ہیں، یا تو (۱) جس کے اندر کوئی مکانی کیفیت ہے ہی نہیں، اور مکان محض علامت تسلسل ہے یا (۲) بعض خاص حسوں میں ایک امتدادی کیفیت ذاتی طور پر موجود ہوتی ہے یا (۳) ایک کیفیت ذہن کے داخلی ذرائع سے پیدا ہوتی ہے جو حسوں کو ڈھانپ لیتی ہے، جو جس طرح سے کہ دراصل ہوتی ہیں، اس وقت مکانی نہیں ہوتیں، مگر جو مکانی شکل میں ڈھل کر متحد و باقاعدہ ہو جاتی ہیں۔ یہ آخری خیال کانٹ کا ہے۔ اسٹوف نے اس کا نام نفسی فیج کا نظریہ رکھا ہے، اور اچھا رکھا ہے، کیونکہ ابتدائی حسیں ذہن کے لئے بمنزلہ آنکس کے ہوتے ہیں کہ یہ اپنی خفہ قوتیں صرف کرے۔

براؤن، برڈول اور بین ان امکانات میں گم شدہ بھٹور کی طرح سے بھٹک گئے ہیں۔ ذہنی کیمیا کی تائید میں جس کا دونوں مل ذکر کرتے ہیں (جو بالکل ایسی ہی تھے جیسے کہ ونٹ کی نفسی ترکیب ہے) جو یہ بات جلد معلوم ہوگی، قطعی طور پر ایسا اصول ہے، اور وہ کام انجام دیتا ہے، جو اختلاف بھی انجام نہیں دے سکتا، وہ تیسرے خیال کے قائل معلوم ہوتے ہیں، مگر اور مقامات ہے ان کی تحریر سے پہلے خیال کی تائید ترشح ہوتی ہے اور اختلاف سے ایسی شے کے حاصل کرنے کے عدم امکان جو ان حسوں میں نہیں ہے جن میں اختلاف ہے، اور ناپسندیدگی کے مابین جو ان کو خود رو ذہنی تخلیق سے ہے، وہ ایک نہایت ہی مکروہ ذوقِ اجتہاد میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ یہاں ان کے ساتھ سطر سے نہایت ہی مبہم اور متلون انداز میں شریک ہو جاتے ہیں۔ ان میں

شک نہیں کہ مسٹر اسپنسر اس بات کے دعویٰ کرنے پر مجبور ہیں کہ تمام ذہنی کیفیات ایسے مقدمات سے نشوونما پاتی ہیں جو ان سے مختلف ہوتے ہیں اس لئے جب وہ مکانی کیفیت کو اصلی ابتدائی حصوں کے زمرے میں تسلیم کرنے سے انکار کر دیتے ہیں جس میں سے ہمارا ادراک مکانی نکلتا ہے تو ہمیں حیرت نہیں ہوتی چنانچہ (نفیات جلد دوم صفحہ ۱۶۸، ۱۷۲، ۲۱۸)

”امتداد کا کوئی تصور عصبی اختلالات مثلاً آنکھ جلد وغیرہ کے ہم وقت ہیجان سے پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے ان کے اضافی وضع و مقام کا علم مترشح ہوتا ہے۔ یعنی ایک خاص امتداد کا ایک پہلے سے موجود تصور جو بالکل بیہودہ ہے۔ شعور کی تدریجی حالتوں کے مابین کسی تعلق سے بھی بجائے خود کوئی تصور امتداد پیدا نہیں ہوتا۔ حرکت کے ساتھ جو عضلی حسی ہوتی ہیں وہ مکان و زمان کے اس تصور سے بالکل علیحدہ ہوتی ہیں جس کا ان کے ساتھ اختلاف ہوتا ہے۔“

مگر مسٹر اسپنسر کانٹے کے خلاف کہ مکان کا تصور خود ذہن کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے نہایت شدیداً احتجاج کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ کہیں اس سے انکار نہیں کرتا کہ مکان شعور کا ایک خاص تاثر ہے جو زمان سے مختلف ہوتا ہے۔

اس قسم کی عدم مطابقت افسوسناک ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تمام مصنف دراصل نفسی مہیجی یا کانٹے ہیں جس مکان کا وہ ذکر کرتے ہیں وہ فوق الحسی ذہنی نتیجہ ہے۔ مجھے یہ نظریہ بالکل خرافات معلوم ہوتا ہے مگر ہم کو یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ وہ اس کو کیونکر مانتے ہیں۔ جو اس امر سے زیادہ قطعی طور پر واقف ہیں کہ ہماری مراد کیا ہے۔ شوپنہائر کانٹے خیال کو سب سے زیادہ شدت و وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

”اگر کوئی شخص یہ خواب دیکھے کہ اپنے سے خارج ہم جس دنیا میں رہتے ہیں جو مکان کو البعد ثلاثہ میں پر کرتی ہے جو زمانے کے اٹل حصے کے ساتھ یہ رہی ہے جو ہر قدم پر علیت کے غیر متغیر قانون کے تابع ہے (مگر اس

سب کے باوجود ان اصول کی پابندی جو ہم اس کے لئے تجربے سے پہلے متعین کر دیتے ہیں) میں کہتا ہوں اگر وہ یہ خواب دیکھے کہ اس قسم کی دنیا ہم سے خارج بالکل معروضی حقیقت کے ساتھ موجود ہے اور اس میں ہمارا کوئی دخل نہیں ہے اور پھر بعد کے ایک فعل ہے اور محض بعد کے ایک فعل سے اور محض حس کے واسطے سے ہمارے دماغ میں یہ داخل ہو جائے اور اپنی ایسی ایک فعل دماغ میں قائم کر لے جیسی کہ یہ خارج میں ہے تو اس کے تعجب کی کوئی انتہا نہ رہ جائے گی۔ کیونکہ محض یہ حس کس قدر ادنیٰ درجے کی چیز ہے۔ حس کے اعلیٰ درجے کے اعضا میں بھی یہ ایک مقامی مخصوص احساس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جو اپنی جنس کے اندر چند تغیرات ہی کی قابلیت رکھتی ہے، مگر ہمیشہ خالص ذہنی ہوتی ہے اور اس کے اندر خارجی کوئی شے ہوتی ہی نہیں یعنی کوئی ایسی شے ہوتی ہی نہیں جو اور اک کے مشابہ ہو۔ کیونکہ ہر قسم کی حس خود جسم کے اندر ایک طرح کا عمل ہوتی ہے اور ایسی ہی رہتی ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ جلد کے حلقے تک محدود ہے اور ظاہر ہے اسی وجہ سے اس کے اندر کوئی ایسی شے نہیں ہو سکتی جو جلد سے باہر یا خود ہم سے باہر ہو۔ صرف جس وقت فہم..... نتیجہ ہو کہ فعلیت پر آمادہ ہوتا ہے اور اپنی واحد صورت یعنی قانون علیت کو عمل میں لاتا ہے صرف اس وقت وہ عظیم الشان انقلاب ہوتا ہے جو ذہنی حس میں سے خارجی وجدان بناتا ہے۔ یعنی فہم اپنی خلقی اولیٰ اور مخالف تجربہ شکل سے جسم کی دی ہوئی حس کو بطور معلول کے سمجھتا ہے جس کی اس اعتبار سے کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ فہم اپنی مدد کے لئے خارجی حس کی صورت کو بلاتا ہے جو اسی طرح سے پہلے سے بنی ہوئی عقل (یا دماغ) میں پڑی ہوئی ہے اور جو مکان ہے تاکہ جسم سے باہر علت کے مقام کا تعین ہو..... اس عمل میں فہم (جیسا کہ میں ابھی ثابت کروں گا) دی ہوئی حسوں کی نہایت ہی دقیق خصوصیات کی طرف توجہ کرتا ہے تاکہ خارجی مکان میں ایسی علت قائم کر سکے جس سے اس کی بالکل توجیہ ہو جائے۔ لیکن فہم کا یہ عمل ایسا نہیں ہے جو استدلالی فکری و مجرد طور پر الفاظ و تعلقات

کے ذریعے سے ہوتا ہو، بلکہ وجدانی و فوری ہوتا ہے..... چنانچہ پہلے فہم کو خارجی عالم پیدا کرنا چاہئے خارجی عالم جو بجائے خود مکمل ہوتا ہے، محض یونی ہمارے دماغوں میں حواس اور غصویٰ منافذ کے ذریعے سے نفوذ نہیں کر سکتا کیونکہ حواس سے ہم کو خام مواد کے علاوہ اور کچھ حاصل نہیں ہوتا جس کے پہلے یہ ضرورت ہوتی ہے کہ اس کو مذکورہ سادہ اشکال مکان زمان و علیت کے ذریعے سے مہذب کر کے ایک باقاعدہ طبعی نظام عالم کے خارجی فعل میں بدل دے۔ اب یہ ثابت کر دکھاتا ہوں کہ حس اور ادراک کے مابین کس قدر وسیع خلیج ہے اور وہ مواد کس قدر خام ہے جس سے یہ خوبصورت علامات بلند کی گئی ہے صرف دو حواس خارجی ادراک میں کام دیتے ہیں لمس اور بصر یہ صرف وہ معطیات فراہم کرتے ہیں جس کی بنیاد پر فہم مذکورہ عمل سے خارجی عالم کی عمارت کھڑی کرتا ہے..... یہ معطیات بجائے خود ادراک نہیں ہوتے۔

یہ کام فہم کا ہوتا ہے۔ اگر میں اپنے ہاتھ سے میز پر زور دوں تو جو حس مجھے ہوتی ہے اس کو اس کے حصوں کی سخت ہتکی و بجائی سے کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ صرف جس وقت میرا فہم جس سے اس کی علت کی طرف آتا ہے اس وقت یہ اپنے لئے ایک جسم تیار کرتی ہے جس کے خواص میں بت مکی سختی عدم سرایت وغیرہ ہوتی ہے۔ جب اندھیرے میں اپنا ہاتھ ایک سطح پر رکھتا ہوں یا تین انچ قطر کی ایک گیند کو ہاتھ میں لیتا ہوں تو بہر حال ہاتھ کے انھیں حصوں کو ارتسام ہوتا ہے۔ لیکن جسم کے مختلف انقباضات میں سے جو دونوں حالتوں میں ہوتے ہیں میرا فہم اس قسم کی شکل بناتا ہے جس کے لمس سے احساس ہوا تھا۔ اور اپنی تعبیر کی توثیق اس طرح سے کرتا ہے کہ مجھ سے اپنا ہاتھ اس جسم پر پھیرا جاتا ہے۔ اگر کوئی پیدائشی اندھا کسی مخروطی جسم کو ہاتھ میں لیتا ہے تو اس کے ہاتھ کی سین ہر طرف اور ہر جہت سے بالکل یکساں ہوتی ہیں۔ صرف کونے جلد کے چھوٹے حصوں میں چبھتے ہیں۔ یہی قسم کی حسوں میں مخروطے کے مائل کوئی شے نہیں ہوتی۔ مگر محسوس مزاحمت سے اس کا فہم فوراً دو جدا جدا ایک علت قائم کر لیتا ہے جو اب خود کو ایک

ٹھوس جسم کی صورت میں پیش کرتی ہے اور تفتیش بوڑھوں کی ان حرکات جو بازوؤں نے اس وقت کیں، جب ہاتھ کے احساسات باقی تھے وہ مکان میں جو اس کو اولی طور پر معلوم ہے جس کی جزو طی شکل قائم کرتا ہے۔ اگر وہ اپنے ساتھ تصور علت و مکان مع ان کے قوانین کے بنے بنا کے یا نہ لانا تو ان تدریجی احساسات سے جو اس کے ہاتھ کو ہوئے ہیں، مخروط کی مثال پیدا نہ ہو سکتی۔ اگر ہم اپنے بند ہاتھ میں سے ایک ڈوری گذاریں تو ہم نہ گڑ اور اس کی مدت سے جو ہاتھ کی اس حالت میں ہوئی، ایک طویل عمود جی جسم کی شکل قائم کر لیتے ہیں جو یکسانی کے ساتھ ایک جہت میں حرکت کر رہتی ہے۔ مگر ہاتھ کے اندر خالص جس سے تصور حرکت یعنی مکان میں زمان کے ذریعے سے تغیر مقام کا تصور پیدا ہو سکتا تھا۔ اس قسم کے مافیہ جس کے اندر کبھی نہیں ہو سکتے اور نہ اس سے کبھی پیدا ہوئے ہیں۔ ہماری عقل میں ہر قسم کے تجربے سے پہلے مکان زمان اور اس کے ساتھ ہی حرکت کے امکان اور تصور علت کا ہونا ضروری ہے تاکہ یہ تجربی طور پر ایک دیے ہوئے احساس سے اس کی علت تک آسکے اور آخر الذکر کو اس خاص شکل کا متحرک جسم خیال کرے۔ کیونکہ قابل غور بات یہ ہے کہ ہاتھ کی محض جس اور تصورات علیت مادیت اور حرکت فی المكان میں جو زمانے میں واقع ہوتی ہو، کس قدر عظیم فرق ہے۔ ہاتھ کے اندر مختلف لمبوں اور وضع و مقام کی حسوں سے جو احساس پیدا ہوتا ہے وہ مافیہ کے اعتبار سے اس قدر یکساں اور ادنیٰ قسم کا ہوتا ہے کہ اس سے مکان کا مع اپنے تینوں بعدوں کے اجسام کے ایک دوسرے پر عمل کا امتداد کے خواص کا اندم نفوذ بستگی شکل سختی نرمی سکون و حرکت کا مختصر یہ کہ خارجی دنیا کی بنیاد کا تصور قائم کرنا مشکل ہے۔ یہ صرف مکان زمان اور علیت کے واسطے سے ممکن ہے۔۔۔۔۔ جو خود عقل کے اندر ہوتے ہیں۔۔۔۔۔ جس سے پھر نتیجہ نکلتا ہے کہ خارجی دنیا کا ادراک و حقیقت ایک داغی عمل ہے جو ہم کا کام ہے جسم کے لئے جس محض موقع اور علیات فراہم کرتی ہے جن کی ہر حالت میں متحدہ ترجمانی ہوتی ہے، میں اس خیال کو ضمیماتی کہتا ہوں، کیونکہ مجھے اپنے اندر اس قسم کی

کسی کانٹھی مشین کا شعور نہیں ہوتا اور میں اپنے اندر کوئی ایسی آواز محسوس نہیں کرتا جو غیب جس کی قوتوں کی اس بیرحمی سے مذمت کرتی ہو۔ مجھے کوئی ایسا تاملی تجربہ نہیں ہے جس میں میں نے ذہنی طور پر مکان کو پیدا کیا ہو۔ میرے زمانی وجدانات دوبار نہیں بلکہ ایک بار ہوتے ہیں۔ خاموش و غیر متحد جس کا ایک لمحہ بھی ایسا نہیں ہوتا جس کے بعد کوئی دوسرا امتداد راک ہوتا ہو۔ لیکن جو شکل میں دیکھتا ہوں وہ اسی طرح فوراً محسوس ہوتی ہے جس طرح سے کہ وہ رنگ محسوس ہوتا ہے جو اس کو پر کرتا ہے۔ اس امر سے کون انکار کر سکتا ہے کہ ذہن کے اعلیٰ حصوں کو بھی اس میں دخل ہوتا ہے۔ یہ جمع اور نفی کرتے یہ مقابلہ کرتے اور ناپتے ہیں یہ محاکات و تجرید کرتے ہیں۔ یہ مکانی حصوں کو عقلی علاقے کے ساتھ بنتے ہیں مگر یہ علاقے نظام مکانی کے عناصر کے باہر ہوتے ہیں تو ایسے ہوتے ہیں جیسے کہ یہ اس وقت ہوتے ہیں جب یہ دوسرے عناصر کے باہر ہوتے ہیں جن کی دنیا بنی ہوئی ہوتی ہے۔

کانٹھی استدلال کی اصل یہ ہے کہ بہت سے مکان نہیں بلکہ ایک مکان ہے ایک غیر محدود و مسلسل اکائی ہے اور اس کے متعلق ہمارا علم ایک جزوی حص کا معاملہ نہیں ہو سکتا جو جمع اور تجرید سے پیدا ہوتا ہے اس کا جواب بالکل کھلا ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی معلوم شے کے چہرے سے نظر ہو رہا ہو تو اسے کہ یہ ٹکروں ٹکروں سے جتنی ہے اور اس میں تجرید ہوئی ہے تو وہ خود وہی عالم کے مکان کا غیر محدود و وحدتی تصور ہے۔ اگر ایسی کوئی تصور دنیا میں تھا تو وہ یہ تصور ہے اور کوئی وجدان نہیں ہے۔ ہم میں سے اکثر اس کو محض علامتی اختصار کے ساتھ سمجھتے ہیں۔ اور اگر کبھی ہم اس کو زیادہ قطعی بنانے کی کوشش کرتے ہیں تو ہم ایک حسی امتداد کی مثال کو دوسرے پر زیادہ کرتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ ہم تھک جاتے ہیں ہم میں سے اکثر بیٹھے یہ مجبور ہوتے ہیں اور جب وہ اس قدر عقب کا خیال کرتے ہیں تو سائنس کے مہلک کو نظر انداز کر دیتے ہیں

اور جس مکان کو ہم سے اس قدر قریب بتایا جاتا ہے کہ اس میں اور بھی زیادہ دقیق تقسیم کا امکان معلوم ہوتا ہے یہ نسبت اس کے جس کے متعلق ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ دور ہے۔

مکان کے اوپر اور جو مشہور جرم منصف ہیں وہ نفسی ہستی ہیں۔ ہر بارٹ جس کا اثر سب سے زیادہ وسیع رہا ہے کہتا ہے کہ ساکن آنکھ کسی قسم کے مکان کو نہیں دیکھتی اور وہ بصری امتداد کو ان حرکات کے اثر سے منسوب کرتا ہے جو غیر مکانی شکی احساسات کے ساتھ اس طرح مل جاتی ہیں جس سے آخر الذکر کا ایک تدریجی سلسلہ بن جاتا ہے۔ اس قسم کے سلسلے کی کوئی دی ہوئی حد اپنے متعلقات کے تصور کو باقاعدہ ترتیب کے ساتھ محاکات کرتی ہے۔ اور اس کے تصور کا اسی طرح سے ان میں سے کسی ایک سے اعادہ ہوتا ہے حالانکہ ان کی ترتیب بدلی ہوئی ہوتی ہے۔ ان دو مقابل اعادوں میں سے مکان کی صورت پیدا ہوتی ہے لیکن خدا جانتا ہے کہ کس طرح ہے۔

ظاہر اعتراف یہ ہے کہ محض سلسلے وار ترتیب جنس ہے اور مکانی ترتیب اس جنس کی ایک خاص نوع ہے۔ اگر منتقل سلسلے کی چیزیں اس واقعے سے مکان میں ہم وجود ہو جائیں تو موسیقی کی سببک سرودی و گرمی کے مدارج اور دیگر تصوری سلسلے ہم کو متحد جسمانی مجموعوں کی شکل میں معلوم ہونے چاہیں مگر یہ ایک مشہور بات ہے کہ یہ اس طرح سے معلوم نہیں ہوتے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں ان کی ترتیب کو مکانی اسکیم کی علامت کے ذریعے سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ ویلیو وولکان وان والکو جو ہر بارٹ کا مقلد ہے یہاں اس کے سینکوں کو پکڑ لیتا ہے اور کہتا ہے کہ سببک تو متحد فی المكان ہوتی ہے اگرچہ وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ اس کا مکان حقیقی دنیا سے تعلق نہیں رکھتا۔ میں نہیں جانتا کہ ہر بارٹ کے اور کسی مقلد نے اس قدر جرأت

سے کام لیا ہو۔

مقامی علامت جو ایک کثیر الاستعمال اصطلاح ہے، اس کے لئے ہم لوٹنے کے رہن منت ہیں۔ اس کو اس امر پر اصرار تھا کہ مکان خارج سے براہ راست ذہن کے اندر نہیں آ سکتا بلکہ ضروری ہے کہ ذہن اس کو ازہرہ تعمیر کرے اور اس کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے کہ اس کی پہلی تعمیر جو ذہن نے کی ہوگی وہ فوق احس رہی۔ مگر لوٹنے اس کی تشریح کرنے سے قاصر رہتا ہے کہ خود حسیں ذہن کے اصل مکان کے تعمیری افعال کیوں نہ ہوں۔

دنٹ نے نظریہ مکان کی تہذیب میں عمر صرف کی ہے جس کو اس نے پوری طرح اور خوبی کے ساتھ اپنی کتاب لاجبک (دوم صفحہ ۴۵، ۴۶) میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

”آئیے دیکھ کے اندر اور اک مکان بعض مستقل خصوصیات رکھتا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کوئی ایک بصری حس بذات خود ممتد شکل نہیں رکھتی۔ مگر ہمارے اور اک مکان میں ہر جگہ مختلف احساسات متحد ہو جاتے ہیں۔ اگر ہم محض یہ فرض کر لیں کہ خود در سن حسیں ممتد معلوم ہوتی ہیں تو ہمارا مفروضہ بصری اندر حرکت کے اس اثر سے پارہ پارہ ہو جاتا ہے جس کا یہ ساحت نظیر کی اکثر معمولی غلطیوں سے چلتا ہے۔ اگر اس کے برعکس یہ فرض کر لیں کہ حرکت اور ان کے احساسات ہی میں امتدادی کیفیت ہوتی ہے تو ہم ایک ناجائز مفروضہ قائم کریں گے کیونکہ یہ سچ ہے کہ مبطا ہر ہم کو حرکت کے لئے ایک اثر تسلیم کرنے پر مجبور کرتے ہیں مگر ہم کو کوئی ایسا حق نہیں دیتے جس کی بنا پر ہم شبکی حسیں کو بے اثر نہیں کیونکہ شبکی حسیں کے بغیر تصورات نہیں ہوتے پس اگر ہم چاہتے ہیں کہ دینے ہوئے واقعات کو انتہائی صحت کے ساتھ بیان کریں تو ہم مکانی ساخت کو شبکی حسیں اور حرکت کی ترکیبات ہی سے منسوب کر سکتے ہیں“

اس طرح سے دنٹ نظریات کو دو قسموں میں تقسیم کرتا ہے اول خلقیتی اور دوسرے اصلیتی اور اپنے نظریے کو اصلیتی کہتا ہے۔ اور اسی قسم کے

دوسرے نظریوں سے ممتاز کرنے کے لئے وہ اس کو مرکب مقامی علامات کا نظریہ کہتا ہے۔

”یہ نظریہ مقامی علامات کے دو سلسلے فرض کرتا ہے جن کے مابین اگر آنکھ کو مثال قرار دیا جائے تو جو تعلق ہے اس کو ہم شکیبہ کے متعدد مقامی علامات کے نظام کی حرکات کے سادہ مقامی علامت کے نظام سے پیمائش کرنا کہہ سکتے ہیں۔ نفسیاتی اعتبار سے یہ عمل انتہائی ترکیب کا ہے۔ اس میں دونوں قسم کی حوصلوں کے امتزاج سے ایک ایسی شے بن جاتی ہے جس کے اجزائے ترکیبی تصویریں ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ جو مرکب ان سے پیدا ہوتا ہے اس میں یہ اس طرح سے مل جل جاتے ہیں کہ ان کے مابین شعوری طور پر امتیاز نہیں ہو سکتا اور ذہن صرف ان کے نتیجے یعنی وجدان مکان کو سمجھتا ہے۔ اس طرح سے اس نفسی ترکیب اور اس کیمیائی ترکیب میں ایک طرح کی ملائت پائی جاتی ہے جو سادہ اجسام میں سے ایسا مرکب پیدا کرتی ہے جو ہمارے فوری ادراک کو ایک ایسی جنس معلوم ہوتی ہے جس کے اندر نئے خواص ہوتے ہیں۔

اب کسی منکسر المزاج پڑھنے والے کو یہ نہ خیال کرنا چاہئے کہ اگر یہ اس کو صحیح معلوم ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کامل سیاق سے واقف نہیں ہے۔ اور اگر ایک دانشمند پر دغیر مثل ونٹ کے امتزاج اور نفسی ترکیب کے متعلق اس قدر روانی سے گفتگو کر سکتا ہے تو ضرور اس کی یہ وجہ ہوگی کہ یہ الفاظ تعلیم یافتہ لوگوں کے لئے بہ نسبت غیر تعلیم یافتہ کے زیادہ معنی رکھتے ہیں۔ مگر حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ اس ترکیب کی تمام تر خوبی اس کی آواز اور ظاہری نمائش پر مشتمل ہے۔ علم سے اس کے داخلی طور پر ناقابل فہم ہونے کا زیادہ احساس ہو سکتا ہے۔ ونٹ کا نظریہ دنیا بھر میں سب سے زیادہ بومی شے ہے۔ اس کا آغاز ایک غیر صحیح مفروضے سے ہوتا ہے اور پھر اس کی صحت ایک بے معنی ترکیب سے کی جاتی ہے۔ شکیبہ میں مکانی ہوتی ہیں اور اگر یہ ایسی نہ ہوتیں تو

کسی مقدار ترکیب سے غیر مکانی حرکی حسوں کی طرح سے یہ مکانی نہ بن سکتیں مختصر یہ کہ
 ونٹ کا نظریہ مجبوری کا اقرار ہے اور روح کی لامعلوم قوتوں کی جانب مرفوعہ
 یہ اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ ہم شعور میں مکانی کیفیت کی نہ تو ساخت کی تحلیل
 کر سکتے ہیں اور نہ ہم کو اس کی اصلیت کا کچھ جال معلوم ہے۔ مگر اس کے ساتھ
 یہ اس بات کا مدعی ہے کہ اس کے مقدمات نفسی واقعات ہوتے ہیں نہ کہ
 دماغی۔ کیفیت زیر بحث کو حسی کیفیت کہنے میں خود ہمارا بیان بھی اس کی تحلیل سے
 عاجز تھا، مگر اس میں اس کے مقدمات کو نفسی نہیں بلکہ دماغی کہا گیا تھا۔
 یہ الفاظ دیگر یہ پہلی نفسی شے تھی۔ یہ سوال محض قیاس سے تعلق رکھتا ہے
 جس کے متعلق متشکم خود فیصلہ کر سکتا ہے۔

اب ہیمل ہولٹز کی بابت کیا کہا جائے گا۔ کیا میں ایسی کتاب پر اعتراض
 کر سکتا ہوں جس کو بحیثیت مجموعی میں حکمی میدان کے اندر انسانی ذہانت کی
 چار یا پانچ برترین یادگاروں میں سے خیال کرتا ہوں۔ لیکن اگر صداقت
 میری محرک ہے تو میرے لئے کوشش کرنی ضروری ہے اور اس کے لئے
 خطرات کا مقابلہ کرنا چاہئے۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہیمل ہولٹز جب
 جزئی واقعات کو نگاہ رکھتا ہے تو اس کی ذہانت نہایت احتیاط کے ساتھ
 آگے بڑھتی ہے۔ بہر حال خالص فلسفی حصوں میں اس کے نظریات یاد رہا ہوا جاتے
 ہیں جو بصریات میں باوجود دہشت سے محاسن کے مجھے دراصل مذہب و مبہم
 معلوم ہوتے ہیں۔ تجربی نظریہ جس کا ہیمل ہولٹز حامی ہے یہ ہے کہ جن مکانی
 تعینات کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ ہر حالت میں غیر شعوری احتجاج کے
 عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ استدلال بالکل ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ استفسار

۱۔ ہم حسی نظریوں کیوں ذکر کرتے ہیں؟ حالانکہ ہم کو اسی وقت ونٹ کی طرح سے
 یہ لکھنا پڑتا ہے، ”اگر ہم وجدان مکان کو ایک ایسا نتیجہ سمجھنے پر مجبور ہیں جو ہمارے
 ذہنی حالات اور طبیعی تنظیم سے عالم وجود میں آتا ہے تو اس کو ایسے ادلی اعمال میں سے
 شمار کرنے میں کوئی شے مانع نہ ہونی چاہئے“ جو شعور کے مواہب میں سے ہیں۔

باقی سے ہوتا ہے۔ ہم کو اپنے سامنے ہمیشہ وہ شکل نظر آتی ہے جس سے عادتاً ہم کو وہ جس ہوتی ہے، جواب ہو رہی ہے۔ لیکن آخر الذکر جس درجہ کی مکانی نہیں ہو سکتی، ورنہ اس کے داخلی مکانی تعینات کبھی مغلوب نہ ہوتے جیسے کہ یہ اکثر پر فریب مکانی تعینات سے ہو جاتے ہیں جن کی طرف یہ اکثر ذہن کو منتقل کرتا ہے۔ چونکہ پر فریب تعین کی جب اصل دریافت کی جاتی ہے تو اس کا پتہ چلتا ہے کہ تجربے سے ذہن منتقل ہوا تھا اس لئے حقیقی کو بھی اس قسم کا انتقال ذہن ہی ہونا چاہیے۔ اس لئے کل مکانی وجدانات محض تجربے پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس کے لئے جس نفسی فعلیت کی ضرورت ہوتی ہے وہ اختلاف تصورات ہے۔

مگر سوال یہ ہو سکتا ہے کہ کیا اختلاف سے ایسی مکانی کیفیت پیدا ہو سکتی ہے جو ان اشیاء میں موجود نہیں ہوتی جن میں کہ اختلاف ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ استقرار یا بقیہ سے ہم ایسی سے کیونکر استنباط کر سکتے ہیں جس کو ہم جنسی طور پر نہیں جانتے؟ کیا تجربے کے ذہن کو منتقل کرنے سے ایسے عناصر کا اعادہ ہو سکتا ہے جو دراصل کسی جزئی تجربے کے اندر نہ ہوں۔ یہ ایسا امر ہے جس سے ہیلم ہولٹزر کے تجربی نظریے کو بحیثیت نظریے کے جانچنا چاہیے۔ کوئی نظریہ نظریہ کہلانے کا مستحق نہیں ہے، اگر وہ اس کی وضاحت نہ کرے۔

مگر ہیلم ہولٹزر اس کو غیر واضح چھوڑ دیتا ہے۔ ایک بار تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ روح کی نامعلوم قوتوں سے طالب امداد ہوتا ہے اور خود کو نفسی مہیموں کی صف میں کھڑا کر دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کانٹ نے اس بارے میں سب سے اہم قدم اٹھایا ہے کہ تجربے کی صورت اور معنی میں امتیاز کیا ہے (اس میں مکان بھی داخل ہے) جو اس کو ذہن کی خاص استعدادوں سے ملتا ہے۔ مگر دوسری جگہ حسیہ کے نظریوں کا ذکر کرتے ہوئے، جو مکانی اعتبار سے معین احساسات کو براہ راست بعض عصبی واقعات سے مربوط کر دیں گے، وہ کہتا ہے کہ ایسی سادہ نفسی فعلیتوں کا فرض کرنا بہتر ہے جن کے موجود ہونے کا ہم کو علم ہے اور جو کچھ اس کی اس سے مراد ہے،

اس کی مثال میں وہ اختلاف تصورات کو پیش کرتا ہے۔ آخر میں وہ اس رائے کو اس امر کا اعتراف کر کے تقویت دیتا ہے کہ مجھے اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ کس طرح سے ایک عصبی عمل اپنے سے مقدم تجربے کے بغیر ایک نئے بنائے اور اک مکان کا باعث ہو سکتا ہے۔ اور آخر میں ایک اہم جملہ کے اندر وہ لمس کی حسوں کے متعلق یہ کہتا ہے کہ گویا یہ ہمارے مکانی ادراکات کے لئے اصلی مواد ہیں۔ جس کو بصریاتی نقطہ نظر سے مذکور یا دبا ہوا فرض کیا جاسکتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جو شخص محض آنکھ سے کام لیتا ہے اگر اس کے کوئی چٹکی لے لیتا ہے اس کو یہ حق ہوتا ہے کہ اس شخص سے جو محض جلد سے کام لیتا ہے طالب امداد ہو۔ مگر کیا اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ محض آنکھ کا قائل ہے اور کامل نفسیاتی نہیں ہے۔ یہ الفاظ دیگر ہیلم ہولٹزر کی بصریات اور وہ تجربی نظریہ جس کا اس کے اندر دعویٰ کیا گیا ہے ان کے متعلق یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ اس عام سوال کے جواب دینے کی کوششیں ہیں کہ مکانی شعور ذہن کے اندر کیونکر داخل ہوتا ہے۔ یہ محض اس امر سے انکار کرتے ہیں یہ اولین بصری حسوں کے ساتھ ذہن میں داخل ہوتی ہے۔ خود ہم نے اپنے بیان میں تو اس شد و مد سے دعویٰ کیا ہے کہ یہ اسی وقت ذہن میں داخل ہو جاتا ہے مگر ہیلم ہولٹزر کی طرح ہے ہم نے بھی یہ ظاہر کرنے کی کوشش نہیں کی کہ یہ کس طرح سے داخل ہوتا ہے۔ جو شخص ایک نئے کو پہلی حس کہا ہے وہ اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ میرے پاس اس کی پیدائش کے متعلق کوئی نظریہ نہیں ہے۔ ہیلم ہولٹزر کے پاس اگرچہ کوئی معقول نظریہ نہیں ہے، مگر وہ دنیا کو اس امر کا

لے۔ حقیقت یہ ہے کہ پروفیسر جی ای میولر کی تشبیہ کے مطابق ہیلم ہولٹزر کے فلسفہ اور اک میں مختلف حواس مدد کے معروض سے وہی نسبت رکھتے ہیں جو خوش دل شرابیوں کی ایک جماعت کو شراب فردش کے بل سے ہوتی ہے جن میں سے روپیہ ایک بھی نہیں رکھتا، لیکن ہر ایک کو یہ امید ہوتی ہے کہ باقی لوگوں میں سے کوئی نہ کوئی ادا کر دے گا۔

یقین دلاتا ہے کہ میرے پاس ہے۔ وہ نہایت خوبی کے ساتھ یہ بیان کرتا ہے کہ محاکاتی اعمال ہمارے ادراک مکان میں نہایت ہی اہم کام انجام دیتے ہیں اور کبھی (سوائے لمس کے متعلق اس افسوسناک جملے کے) وہ یہ نہیں بتاتا کہ وہ کس شے کی محاکات کرتے ہیں۔ وہ خود کو اس امر کے انکار تک محدود رکھتا ہے کہ یہ بصری قسم کے اصول کی نقل کرتے ہیں۔ اور یہ موضوع اس قدر دشوار ہے اور معمولی اصطلاحات عام حکیم کے ذہن پر اس قدر جادو کا اثر کرتی ہیں کہ اگر اس نے تخلیقی کے بجائے عضویاتی اور تجربی کے بجائے روحانی لکھا ہوتا (اور ہیرنگ ہی مراد ف تجویز کرتا ہے) تو اس وقت اس کے تجربی ارتقائی متبعین کو اس کی تعلیم میں کوئی لائق تعریف بات مشکل سے ملتی۔ مگر چونکہ اس نے دوسری طرح سے لکھا ہے اس لئے وہ اس کے واسطے نعرے تحسین بلند کرتے اور اسے لاک کا ثانی کہتے ہیں کیونکہ اس نے خلقی تصورات کے قدیم نظریے پر ایک اور کاری ضرب لگائی ہے اس کے تخلیقی حریف ہیرنگ کو وہ غالباً جدید لباس میں قدیم فلسفہ کا مونیڈ سمجھتے ہیں۔

ونٹ اور ہیلم ہولٹزر کے بعد جرمنی میں سب سے اہم مخالف جس مکانی فلسفی پر و فیسر ہیں جن کا مکان کے متعلق غیر مکانی فروق کے سلسلے سے استنباط جو مسلسل ہونے کے باوجود علیحدہ بھی ہیں منطق و لطافت کا عجیب و غریب نمونہ ہے۔ مگر یاں ہمہ اس کو اس امر کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اول تو مسلسل فروق صرف ایک منطقی سلسلہ قائم کرتے ہیں جس کا مکانی معلوم ہونا ضروری نہیں ہے اور جہاں کہیں یہ ایسا معلوم ہوتا ہے تو اس کی توجیہ ایسے واقعے کے طور پر کرنی پڑے گی جو محض ذہن کی نوعیت پر مبنی ہے۔

لیس اور تقریباً کل جس کے مخالف نظریہ ساز بہ استثنائے ہیلم ہولٹزر اس غلط کے مرتکب ہوئے ہیں جس کی میٹر شید ورتھ ہاگس نے رفع کرنے کی بہت کچھ کوشش کی ہے۔ اور یہ تصور کی تحلیل اور اس کے ذریعہ پیش کی

باہم خلط ہے۔ مثلاً پس کہتا ہے کہ ہر مکان جس کا ہم خیال کر سکتے ہیں اجزائیں منقسم کیا جاسکتا ہے، اور وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ کسی غیر معلوم طریق پر علیحدہ علیحدہ اجزا فکر کے اندر پہلے سے موجود ہوں گے، اور اس کے بعد ادراک پر مجموعی مکان کا اظہار ہوا ہوگا۔ اسی طرح سے سرسٹر اسپنسر امتداد کی موجود مقامات کے علاقے کے مجموعے کے طور پر تعریف کر کے کہتے ہیں کہ ہر وقوف مقدار علاقے مقام کا وقوف ہوتا ہے، اور کوئی تصور امتداد بہت سے اعصاب کے ہم وقت تہج سے پیدا نہیں ہو سکتا، جب تک ان کے اضافی وضع و مقام کا علم نہیں ہوتا۔ اسی طرح پروفیسر مین اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ مکان کے معنی ہی حرکت کرنے کے لئے ایک گنجائش کے موجود ہونے کے ہیں۔ اس لئے فصل و مقدار آنکھ کی حیثیت کے اصلی اوصاف نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح سے چونکہ حرکت کی تحلیل ان مقامات میں ہو سکتی ہے جس میں جسم متحرک بتدریج حرکت کے لمحات میں رہا ہے، اس لئے فلاسفہ (مثلاً شوپنہائمر نے جیسا کہ اس سے پہلے اقتباس میں آچکا ہے) اس کے فوری حس ہونے سے بار بار انکار کیا ہے، مگر ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ ہماری تمام مکاناتی حسوں میں سے سب سے فوری حس ہے، چونکہ یہ ایک خاص جہت کے اندر واقع ہو سکتی ہے، اس لئے اس کا ادراک، ہونا اور اس کی جہت کا ادراک نہ ہونا تو طے ہے کہ ناممکن ہے۔ مگر یہ ایسا فیصلہ ہے جس کو نہایت ہی معمولی اعتبار توڑ دیتا ہے۔ یہ دوسری صورت ہے جیسی صورت کو میں نے نفسیاتی کا مفالطہ کہا ہے۔ مکان سے محض واقف ہونے کو اس کے متعلق سب کچھ جان لینے کے مساوی خیال کر لیا گیا ہے۔

اول الذکر حالت سے آخر الذکر حالت کی شرائط طلب کی جاتی ہیں اور اس قسم کے منہمکیاتی اعمال کو دیکھ کے لئے طلب کیا جاتا ہے۔ کوئی شخص اس طرح سے یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ چونکہ دنیا اپنے تمام حصوں پر مشتمل ہے۔ لہذا ہم اس کو صرف اس طرح سے سمجھ سکتے ہیں کہ ان کو غیر شعوری طور پر اپنے دماغ میں جمع کر لیں۔ یہ ایک قدیم خیال ہے کہ ہمارا واقعی علم بالقوہ پہلے سے موجود ہوتا ہے، اور یہی اس کا مبداء ہے۔ یہ تصور مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے

جیسا کہ ابھی ہو، مگر نفسیات میں اس سے کوئی نفع نہیں ہے۔ خود مجھے اپنی حسی توجیہ میں ہینرنگ اسے ڈیلیو و لکمان اسٹمف لیو کوئی اور شان کی تحریرات سے بہت مدد ملی ہے۔ یہ تمام مصنف اس تجربے کے جس کو برکے کی ذہانت نے تمام بھری افعال میں ایک موجود عامل کے طور پر محسوس کیا تھا کافی گنجائش چھوڑتے ہیں۔ مگر یہ تجربے کے لئے بھی کچھ کام باقی چھوڑتے ہیں جس کو تجربی گردہ فراموش کر جاتا ہے۔ مجھے ان مصنفین میں اسٹمف کا بیان سب سے زیادہ فلسفیانہ اور گہرا معلوم ہوتا ہے۔ اور میں اس کا بہت کچھ مرہون منت ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ میں مشنر جس دار و دکا بھی ایسا ہی مرہون منت ہوتا، اگر ان سائکلو پیڈیا بریٹیکا میں ان کا مضمون خود میرے افکار سے پہلے شائع ہو جاتا۔ اس موضوع پر کتابیں سب زبانوں میں بکثرت ہیں۔ میں اس موضوع کے بھری حصے کے متعلق ان کتابوں کا حوالہ دیتا ہوں جن کا ہیلم ہولٹس اور آبرٹ نے اپنی عضویاتی بھریات میں حوالہ دیا ہے۔ اور تعلیق میں ان تصانیف کے نام بیان کرتا ہوں جن کو میں سمجھتا ہوں کہ انگریزی زبان میں سب سے عمدہ ہیں اور جنہوں نے اس موضوع پر ایک عام انداز میں بحث کی ہے یہ

۱۔ جی برکے اسے ڈوڈس اسے نیو تھیوری آف وٹرن سیمول پیل اسے ریویو آف برکلنز تھیوری آف وٹرن (۱۸۴۲ء) جی ایس مل تبصرہ پیل Dissertations & Disquisition. جلد دوم۔ جالس خیر تبصرہ پیل فلاسفکل ریسنس۔ جلد دوم۔ اسے بین سنس اینڈ انٹلیکٹ اٹلیکٹ باب۔ ایچ اسپیر پرنسپلس آف سائی کا پتی حصہ ششم باب۔ جی ایس مل ایکز امینشن آف ہلٹن باب (یہ نام نہاد انگریزی تجربی استدلال کا بہترین بیان ہے)۔ ٹی کے ایسٹ سائٹ اینڈ سچ ۱۸۶۱ء (یہ پیل انگریزی کتاب ہے جس میں تفصیلات کو بیان کیا گیا ہے، مشنر ایسٹ شکی حوسوں کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ یہ حقیقت سے ابعادی امکان کی ہیں) اسے سی فریزر تبصرہ ایسٹ مطبوعہ نارتھ برٹن ریویو اگسٹ ۱۸۶۱ء دوسرے تبصرہ سیکشنس میگزین اگست ۱۸۶۱ء جے سٹیل اوٹ لائنس آف سائی کالوجی باب۔ جے دارڈن سائی کلو پیڈیا بریٹیکا ۱۹ ڈیکشن سائی کالوجی صفحہ ۵۲ تا ۵۳ جے وی والٹر دی پرنسپل آف ایسٹریٹریٹر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)۔ ۱۸۶۹ء میں اس گفتگو کا بھی حوالہ دے سکتا ہوں جو پروفیسر جی کریم رابرٹسن مشربجے وارڈ اور مصنف کے مابین ہوتی ہے اور جو مائٹلکی تیرھویں جلد میں چھپی ہے۔

— — — — —

صحت نامہ

اصول نفسیات جلد دوم

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
کھلاڑیوں	کھلاڑیوں	۵	۱۱۱	حالت	خالت	۱۲	۱۱
کئے گئے تھے	کئے گئے تھے	۲۲	۱۱۶	واقف	وواقف	۱۸	۱۶
مگر	مگر	۱۳	۱۱۷	جیمس	جیمس	۱۲	۲۰
اس لیے	اس لیے	۹	۱۱۸	ہمارا	ہمار	۱۸	۲۱
متبیح	متبیح	۱۸	"	کہہ سکتے ہیں	کہہ سکتے	۶	۲۳
آئے	آئے	۱۹	۱۲۷	مکروا	مکروا	۲۲	"
لفظی	لفظی	۱۵	۱۳۰	لے	نے	۲۳	۲۴
تجربات	تجربات	۱۹	۱۴۵	کھا رہا تھا	کھا رہا تھا	۲۳	۵۹
اس	اس	۲۱	۱۹۷	سارنگی	سارنگی	۱	۷۱
ضمیاتی	ضمیاتی	۲۵	۲۰۳	ہوتا ہے	ہوتا ہے	۱	۷۵
اس کے	اس کے	۱۱	۲۰۶	رہتی ہوں	رہتی ہوں	۱۷	۸۸
تازہ	تازہ	۵	۲۵۸	چھوٹے	چھوٹے	۱۶	۱۰۱
اور	اور اور	۱۳۱۳	۲۵۹	معروضات	معروضات	۷	۱۱۰
متبیح	متبیح	۹	۲۶۰	آتی ہیں	آتی ہیں	۱۷	"

صفحہ	غلط	صفحہ	غلط	صفحہ	غلط	صفحہ	غلط
اپنے	اسنے	۳	۴۱۴	انہوں نے	انہوں	۱۳	۲۶۳
اور ہرجان آور	اور ہرجان آور	۱۰	"	براہ راست	براہ راست	۳	۲۶۵
اصلیتیں	اصلیتیں	۱۳	۴۱۹	ممیز	محیر	۱۸	"
منہ پر	منہ پر پر	۴	۴۲۲	انہوں نے	انہوں	۱۴	۲۶۶
ممتد	ممتد	۴	۴۲۳	رکھی گئیں	رکھی گئی	۲۰	"
ماہین	ماہین	۱۸	۴۳۳	حافظہ	حافظہ	۲۱	۲۷۱
صحیح	صحیح	۱۹	۴۳۲	ہوتی ہے	ہوتی ہے	۲۴	۲۹۳
چونک	اوک	۱۷	۴۷۸	حسین	حسین	۲۵	۳۰۵
امتیاز	امتیاز	۵	۴۸۱	"	"	۱۵	۳۰۶
ابتداء	ابتداء	۲۲	۴۸۷	"	حسین	۲۴	۳۰۸
ہو جائیں گی	ہو جائیں گی	۲۲	۴۸۸	اس وقت	اس وقت	۲۳	۳۲۲
تھوڑی	تھوڑی	۳	۴۹۰	سیکھیں	سیکھیں	۱۲	۳۲۷
منطبق	منطبق	۱۰	۴۹۱	نکتہ چینی	نکتہ چینی	۱۸	"
فرض	فرض	۱۳	۴۹۳	حسین	حسین	۲۰	۳۶۲
لہ	لہ	۲۰۲	۴۹۵	غیر معین	غیر معین	۸	۳۷۰
خارجی	خارجی	۴	۴۹۶	کھوکھلا	کھوکھلا	۱۱	۳۷۳
نظر	نظر	۷	۵۳۰	چکر	چکر	۱۱	۳۷۶
طور پر	طور پر پر	۱۲	۵۷۱	دیش	دیش	۴	۳۹۱
متوازی	متوازی	۶	۵۹۳	دارکار ہے تھے	دارکار رہتے تھے	۱۶	"
احتجاج	احتجاج	۱۴	۶۱۲	(Vorstellungsgomassad)	()	۲۱	۳۹۹
پادر ہوا ہوا جاتے	پادر ہوا ہوا جاتے	۱۶	۶۲۰	کھینچتی	کھینچتی	۴	۴۰۱
ہی	ہی	۲۵	۶۲۳	میں	میں	۲۵	۴۱۰

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
 لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
 صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرانہ لیا جائیگا۔
